GRIECHISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE

VON

OTTO GILBERT

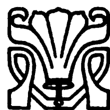




GRIECHISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE

VON

OTTO GILBERT



LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1911

Druck von A. Hopfer, Burg b. M.

Vorwort.

Kurz nach Vollendung des Manuskriptes, ohne dem Buche das geplante ausführliche Vorwort geben zu können, verstarb mein lieber Mann.

Herrn Verlagsbuchhändler Wilhelm Engelmann, der die weitere Drucklegung ermöglichte, bin ich zu größtem Danke verpflichtet.

Osnabrück, im November 1911.

Dr. med. Elisabeth Gilbert geb. Lichtwer.

Inhalt.

Einleitung.

Einleitung.

Die Ursprünge der Spekulation.

Die größten Denker des Altertums sind einstimmig in ihrem Urteile, daß es vor allem die Tatsachen des Naturprozesses in ihren Manifestationen am Himmel und auf Erden gewesen sind, welche in den Menschen den Glauben an das Leben und die Macht von Göttern erweckt haben. Und sie alle betonen es, daß es die scheinbar aus eigener Kraft sich vollziehende Bewegung dieser Himmelserscheinungen war, welche den Gedanken nahe brachte, es seien persönliche Wesen, deren Tages- und Lebenslauf sich hier vor den staunenden Augen der Beschauer vollziehe[1]). Es fügt sich diese Überzeugung von dem Leben und der Persönlichkeit der himmlichen Mächte in die allgemeine Weltanschauung und Naturauffassung dieser älteren Zeit ein, die vom animistischen Standpunkte aus alle Dinge als lebende Sonderwesen sah, die nun in der Unendlichkeit ihrer Wechselbeziehungen in feindliche oder freundliche Berührungen untereinander treten, und die nach der Bedeutung, die sie für das kosmische und tellurische Leben haben, höher oder geringer gewertet werden. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.“ Da jene himmlischen und atmosphärischen Gewalten, wie sie sich in den Gestirnen des Firmaments, in Sonne und Mond, in Blitz und Donner, in Wolken und Winden offenbaren, wunderbare, über alle menschliche Erfahrung und alles menschliche Verstehen hinausgehende Erscheinungen bieten, so ist es verständlich, daß der Glaube sich ihnen in erster Linie zugewandt hat. Aus dem Staunen, welches die Gemüter zwischen Furcht und Hoffnung aufwärts und abwärts trieb, ist der Glaube erwachsen, und das mythologische Denken hat das Leben dieser göttlichen Persönlichkeiten zu einem Kyklos von Taten und Leiden ausgestaltet.

---

[1]) Demokrit Sext. 9, 24; Plato Kratyl. 397 CD; Aristoteles 284ª 2ff.; 270ᵇ 16ff.; 1074ª 38ff.; 339ᵇ 16ff.; Sextus 9, 20ff.; Cic. n. d. 2, 37, 95.

Inhalt.

Einleitung.

Die Ursprünge der Spekulation.

Die größten Denker des Altertums sind einstimmig in ihrem Urteile, daß es vor allem die Tatsachen des Naturprozesses in ihren Manifestationen am Himmel und auf Erden gewesen sind, welche in den Menschen den Glauben an das Leben und die Macht von Göttern erweckt haben. Und sie alle betonen es, daß es die scheinbar aus eigener Kraft sich vollziehende Bewegung dieser Himmelserscheinungen war, welche den Gedanken nahe brachte, es seien persönliche Wesen, deren Tages- und Lebenslauf sich hier vor den staunenden Augen der Beschauer vollziehe [1]. Es fügt sich diese Überzeugung von dem Leben und der Persönlichkeit der himmlichen Mächte in die allgemeine Weltanschauung und Naturauffassung dieser älteren Zeit ein, die vom animistischen Standpunkte aus alle Dinge als lebende Sonderwesen sah, die nun in der Unendlichkeit ihrer Wechselbeziehungen in feindliche oder freundliche Berührungen untereinander treten, und die nach der Bedeutung, die sie für das kosmische und tellurische Leben haben, höher oder geringer gewertet werden. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.“ Da jene himmlischen und atmosphärischen Gewalten, wie sie sich in den Gestirnen des Firmaments, in Sonne und Mond, in Blitz und Donner, in Wolken und Winden offenbaren, wunderbare, über alle menschliche Erfahrung und alles menschliche Verstehen hinausgehende Erscheinungen bieten, so ist es verständlich, daß der Glaube sich ihnen in erster Linie zugewandt hat. Aus dem Staunen, welches die Gemüter zwischen Furcht und Hoffnung aufwärts und abwärts trieb, ist der Glaube erwachsen, und das mythologische Denken hat das Leben dieser göttlichen Persönlichkeiten zu einem Kyklos von Taten und Leiden ausgestaltet.

[1]) Demokrit Sext. 9, 24; Plato Kratyl. 397 CD; Aristoteles 284ª 2ff.; 270ᵇ 16ff.; 1074ª 38ff.; 339ᵇ 16ff.; Sextus 9, 20ff.; Cic. n. d. 2, 37, 95.

Aber das Staunen, sagt Aristoteles, hat auch die Spekulation erzeugt und hat so Religion und Philosophie unlösbar aneinander geschmiedet[1]. Denn Gott hat dem Menschen — auch das ist ein Aristotelischer Gedanke — als unveräußerliches Besitztum den Trieb nach Erkenntnis eingepflanzt und hat ihn damit über alle andern lebenden Wesen erhoben. Und dieser Wissensdrang zwingt den Menschen, nicht am blinden Anstaunen sich genügen zu lassen: er will die Rätsel, welche jene himmlischen Mächte in ihrem Kommen und Gehen, in ihrem Leben und Leiden, in ihrem Gewähren und Versagen dem Denken aufgeben, lösen; er will die Ursprünge und die Zusammenhänge, in denen Himmel und Erde unlöslich verknüpft sind, erfassen; er will erfahren und wissen, wie er sich jenen himmlischen Gewalten gegenüber zu stellen, was er von ihnen zu erwarten, zu fürchten oder zu hoffen hat.

Aus diesem Drange nach Erkenntnis ist die philosophische Spekulation erwachsen. Und so verstehen wir es, daß die älteste Forschung der Griechen einen durchaus religiösen und theologischen Charakter trägt. Zwischen den sogenannten Theologen und Kosmologen und den ersten Physikern ist kaum eine Grenze zu ziehen: eng hängen die Spekulationen beider Forscherreihen zusammen; unmerklich geht die Theologie in die Physik über, indem sie ihre Aufgabe der Gotteserkenntnis der letzteren zur Lösung überläßt[2]. Und so löst sich auch unmerklich das mythologische Denken in das begriffliche auf. Aber die Begriffe, welche die jüngere Spekulation schafft, tragen auch ihrerseits noch einen durchaus persönlichen Charakter; überall haftet ihnen noch die ältere mythologische Fassung an. Es hat der gewaltigsten geistigen Anstrengung bedurft, von diesen Schlacken sich zu befreien, und die Gottheit in die reinen Sphären des begrifflichen Denkens zu erheben.

Die älteste kosmologische Literatur, die uns teils in dem Gedichte Hesiods, teils in Bruchstücken anderer Werke erhalten

---

[1]) 982^{b} 12ff. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, was im folgenden näher ausgeführt wird. Worauf 19ff. ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον —; 28ff. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις.

[2]) Daher Aristoteles die alten θεολόγοι eng mit den Physikern und deren physikalischen Forschungen verknüpft 983^{b} 29; 1000^{a} 9; 1071^{b} 27; 1075^{b} 27; 1091^{b} 4; 353^{a} 35.

ist, gibt von den Zielen Kunde, welche alle diese Dichter und Denker in ihrer Spekulation verfolgten[1]). Ihre Forschung gilt kosmologischen oder richtiger kosmogonischen Zwecken: sie will die Welt in ihren räumlichen und in ihren zeitlichen Zusammenhängen sich zum Verständnis bringen; sie will nicht minder der Stoffe, von denen sie erfüllt ist, und der Kräfte, welche sie beherrschen, sich bewußt werden. Diese Tendenz tritt uns bei Hesiod ebenso wie bei allen anderen Kosmologen entgegen[2]). Sie alle aber verfolgen zugleich das Ziel, die Götter des Volksglaubens zeitlich und räumlich, stofflich und dynamisch aus bestimmten Einheitsprinzipien hervorgehen zu lassen, und so das ganze nationale Pantheon eng mit der Welt selbst, als dem Inbegriffe alles räumlichen und materiellen Seins, zu verknüpfen. Die Götter, und zwar die unter den bestimmten Kultnamen verehrten Gestalten des Volksglaubens, werden damit als zeitlich und räumlich begrenzt, und zugleich als materiell und körperlich bestimmt charakterisiert; und es werden so alle Götter zu einem einzigen Geschlechte sich ablösender Generationen gestempelt. Aus den Einheitsbegriffen von Raum und Zeit, von Stoff und Kraft erzeugt sich in genetischer Evolution das gesamte Göttergeschlecht.

Einen Welterklärungsversuch, der göttliches und irdisches Sein und Leben aus einem Quell ableitet, finden wir schon bei Homer; und ihm folgend haben Hesiod, die Orphiker und die andern Kosmologen, jeder von seinem Standpunkte aus, die Welt zu deuten gesucht. Namentlich die Orphiker haben hier anregend gewirkt[3]). Als Träger eines fremden Kults haben sie

[1]) Vgl. hierzu Rohde, Kl. Schr. 2, 293ff., Psyche 2[2], 113ff., der zunächst zwar nur von den orphischen Theogonien spricht, damit aber zugleich die Tendenz der kosmologischen Spekulation im allgemeinen charakterisiert. Aug. Diès le cycle mystique. Thèse de Paris 1909 verfolgt gleichfalls das Ziel, die Evolution alles Seins und Lebens aus einem göttlichen Prinzip zu erklären. Er bezeichnet dieselbe als l'idée de faire descendre de la Divinité et du Divin, comme d'un commun principe, et remonter à cette divine fin commune la multiplicité des êtres, die er kurz in die Formel l'idée d'une divinité origine et fin des existences individuelles zusammenfaßt.

[2]) Die Referate und altbezeugten Fragmente der Kosmologen und Astrologen gibt Diels Fragm. d. Vorsokr. 2. Aufl. S. 469—518.

[3]) Über die Orphiker vgl. Rohde Psyche 2[2], 103ff.; über ihre Verbindung mit dem thrakischen Dionysoskult das. 1ff. Die älteste Form der orphischen

das Streben gehabt, ihren Glauben und ihre Dogmen den allgemeinen Traditionen Griechenlands einzufügen.

Man darf es als sicher ansehen, daß schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. eine kosmo- und theogonische Dichtung unter Orpheus' Namen im Umlauf war. Und es ist ferner aus den Zeugnissen Platos und Aristoteles und ihrer Zeitgenossen zu ersehen, daß damals verschiedene Versionen jener orphischen Kosmogonie bekannt waren, die wir als die verschiedenen Versuche anzusehen haben, die Fülle der Traditionen zu ordnen und die weltbildenden Faktoren auf einen oder auf einige bestimmte Urgründe zurückzuführen[1]). Und diese Tendenz, Prinzipien, „Anfänge“, aufzufinden und aufzustellen, aus denen sich nicht nur alle göttlichen Potenzen, sondern überhaupt alles Sein ableite, beherrscht, wie schon gesagt, alle — nicht nur die orphischen — Kosmogonien. Wir wollen versuchen, die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus die Dichter und Forscher ihre Spekulationen angestellt haben, uns zum Verständnis zu bringen.

Es sind namentlich drei Formen der kosmogonischen Welterklärung, die unser Interesse in Anspruch nehmen. Es er-

Dichtung und ihre spätern Wandlungen und Versionen näher zu untersuchen, ist hier nicht der Ort: Aristoteles scheint τὰ 'Ορφικὰ καλούμενα ἔπη auf Onomakritos zurückzuführen 410ᵇ 28. In den orphischen Hymnen (ed. Abel) haben wir mit Dieterich de hymnis Orph. (Diss. v. Marburg 1891) das Gebetbuch einer orphischen (kleinasiatischen? Kern Genethliakon, S. 87ff.) Gemeinde zu sehen; doch ist anzunehmen, daß diese Sammlung (aus dem 2. Jahrh. v. Chr.?) auch manche alten Lieder, wenn auch gemodelt, in sich aufgenommen hat. Die eschatologischen Exkurse in Platos Phaedr. 245Cff. Phaed. 113Dff.; Gorg. 523Cff.; Resp. 614Aff. will Dieterich Nekyia 113—129 gleichfalls auf die orphische Dichtung zurückführen. Vgl. dazu Diès a. a. O. 25ff.

[1]) Vgl. im allg. Zeller Phil. d. Gr. I[5], 73ff.; Kern de Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis Diss. Berlin 1888; Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 498ff.; Hermes 23, 481ff.; Dümmler Arch. 7, 147ff.; Gruppe Jahrbb. f. cl. Philol. Suppl. B. 17, 689—747 und in Roschers mythol. Lexik. III, 1117ff. Vgl. auch Dieterich Nekyia 72ff.; 147ff. Zeller hielt noch an dem hellenistischen Ursprunge der Orphischen Dichtungen fest, während Gomperz Gr. Denker I[1], 74ff. für die Echtheit der alten Kosmologie eintritt. Damascius de princ. gibt ein Referat über die alten Kosmologien, indem er (ed. Rülle) 1, 316f. die rhapsodische, 317—19 die des Hellanikos, 319 die von Eudemus charakterisierte, 319f. die des Hesiod, 320 des Akusilaos, 320f. des Epimenides, 321 des Pherekydes, 321ff. diejenigen der fremden Völker im Abriß gibt. Aristoteles 1091ᵇ 4ff. nennt νύκτα καὶ οὐρανόν, ἢ χάος, ἢ ὠκεανόν als verschiedene Fassungen der μία ἀρχή.

scheinen nämlich einmal Ge und Uranos, Erde und Himmel, als die Urgründe, aus denen alles göttliche und kosmische Sein abgeleitet wird; es ist zweitens die Nacht und das Dunkel, aus dem alles Leben hervorgeht; es werden endlich drittens Okeanos und Tethys an den Anfang aller Zeugungen gestellt und sie damit zu den Urhebern aller späteren Göttergeschlechter, wie alles Seins der Welt gemacht.

Es ist klar, daß Erde und Himmel zunächst als die großen Raumgrenzen zu fassen sind, die das Universum nach oben und unten abschließen. Ich habe an anderer Stelle nachgewiesen, daß die Welt als ein in sich und nach außen abgeschlossener Raum angesehen worden ist, dessen äußerste Grenze, wie sie das scheinbar gewölbte Firmament darstellt, als ein fester Verschluß gedacht wurde, der die innere Hohlkugel des Kosmos nach allen Seiten begrenzt. Die allein sichtbare obere Halbkugel ist durch die konstruktive Phantasie schon früh zu einer vollkommenen Hohlkugel erweitert. Und gerade dieser dem Auge entzogenen unteren Hälfte der Welt hat sich die Spekulation mit Vorliebe zugewandt: sie erschien als ein von ewiger Finsternis verhüllter Raum[1]). So scheidet sich der gesamte Weltenraum in die drei großen Gebiete von Himmel, Erde und Tartarus. Und wenn Erde und Himmel als die Urahnen alles kosmischen Seins und Lebens erscheinen, so kann nicht verkannt werden, daß es hier zunächst der Raum als solcher ist, der damit als der Weltanfang und als der Anfang alles Seins gesetzt wird[2]). Schärfer noch findet dieser räumliche Gesichtspunkt im Chaos seinen Ausdruck. Denn das Chaos bedeutet von Haus aus nicht,

---

[1]) Über die Geschlossenheit des Kosmos vgl. meine Meteorol. Theorien 662 ff. Über den Tartaros schon Homer Θ 13 ff.; Hesiod 720 ff. Das hohe Interesse für diese unheimlichen Räume der Unterwelt spricht sich in den Sagen von der εἰς Ἀΐδου κατάβασις aus.

[2]) Auf eine besondere Version der orphischen Kosmogonie scheint Plato Tim. 40 E zurückzugehen, wo Ge und Uranos die Ahnen aller Götter. Besonders ist hier Pherekydes zu nennen, der in Ζάς und Χθονίη Fr. 1. 2 Himmel und Erde personifiziert. Auch der epische Kyklos Phot. Bibl. p. 319[a] B. begann ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μίξεως. Vgl. Diels Orph. Fr. 17, 6; 21, 1 (πρατογόνῳ Γῇ ματρί); Apollon. Rh. 1, 496. Bei Hesiod, Aristoph. Av. 693 ff. u. a. gehen zwar alle späteren Bildungen aus der Ehe dieser beiden hervor: sie selbst aber entstehen aus einer älteren ἀρχή.

wie das Wort später oft mißbräuchlich angewandt wird, ein Stoffgemenge: etymologisch und in der ursprünglichen Anwendung des Worts ist es die gähnende Kluft, die zwischen der festen Erdscheibe und dem festen Himmelsverschluß in der ungeheuren Weite des Luft- und Ätherraums sich auftut. Und aus dieser ersten Bedeutung ist das Wort dann zum Ausdruck des Raums in seiner Absolutheit erweitert. Wenn also in verschiedenen Kosmologien das Chaos an der Spitze aller Weltgebilde erscheint, so wird damit in schärfster Weise zum Ausdruck gebracht, daß es der Raum ist, in dem und aus dem heraus sich alle Weltbildung vollzogen hat [1]). Und dieser Weltraum wird von der fortschreitenden Beobachtung und Spekulation immer mehr geschieden und ausgestaltet. Schon bei Homer tritt uns die Scheidung dieses oberen Raums in die beiden Regionen der Atmosphäre und des Äthers sehr bestimmt entgegen, und diese Halbierung des oberirdischen Raums in die beiden selbständigen Sphären von Luft und Äther ist fortan ein unumstößliches Axiom aller physikalischen Forschung [2]). Der untere Raum, oder die Atmosphäre, wird durch Wolken, Wasser und Winde; die obere Region, der Äther, durch die Bewegung von Sonne und Mond und Planeten charakterisiert. Über diesen beiden selbständigen Sphären wölbt sich das Firmament selbst als Abschluß der Welt: an ihm sind die Fixsterne befestigt, die deshalb mit der Drehung des Himmelsgewölbes auch ihrerseits bewegt werden. Dieser Scheidung des gesamten Weltenraums in die fünf Regionen des höchsten Himmels, der Äther- oder Feuersphäre, der Atmosphäre, der Erdscheibe und des unterirdischen Tartarus gab Pherekydes in seiner Schrift Ausdruck. Denn diese fünf Weltgebiete hatte er als Höhlungen und Verstecke dargestellt, in denen die göttlichen Potenzen sich verborgen halten, und die durch Türen und Tore unter sich ver-

[1]) Über das Chaos in speziellerer und in weiterer Bedeutung vgl. meine Griech. Götterl. 12; 32f. Das Chaos als ἀρχή in der Kosmologie Aristoph. a. a. O. Aristot. 1091[b] 4; Hesiod (Akusilaos) th. 116; als χάσμα πελώριον in der rhapsod. Theog. Fr. 52; bei Epicharm Fr. 1, 3 χάος πρᾶτον γενέσθαι τῶν θεῶν. Ein anderer Ausdruck der Raumeinheit ist das ὠεὸν ἀργύρεον in der rhapsodischen Theogonie Damasc. 1, 111 und sonst oft.

[2]) Über die Homer. Scheidung von αἰθήρ und ἀήρ vgl. m. Meteorol. Theor. 17 ff.

bunden und gegeneinander abgeschlossen sind[1]). Die spätere Spekulation hat dann noch weitere Scheidungen des kosmischen Raums vorgenommen. Parmenides hat den einzelnen Planeten nebst Sonne und Mond besondere Sphären zugewiesen, die sich der Feuerregion einfügen; weitere Beobachtungen machten es notwendig, den einzelnen Planeten für ihre komplizierten Bewegungen mehrere Sphären zuzuweisen. Man erkennt daraus, wie die Spekulation das Bedürfnis hatte, den über der Erde sich ausdehnenden Raum, der stets in spezielle Beziehung zu den Göttern gebracht worden ist, dem Verständnis immer mehr zu erschließen. Das göttliche Leben wie das kosmische Sein ist an den Raum gebunden. Im Weltenraume treten die Götter in Erscheinung; in und aus dem Raume werden sie geboren, leben und taten sie.

Die zweite Version der Kosmo- und Theogonien läßt alles Sein aus der Nacht entstehen[2]). Die Nacht ist in ältester Auffassung die erste und die ursprüngliche Zeiteinheit. Die Geburt aller Wesen aus dieser Zeiteinheit kann also zunächst nicht anders verstanden werden, als die Abhängigkeit alles Seins und Lebens von der Zeit. Denn auch das göttliche Leben, wie es sich in den Himmelserscheinungen offenbart, ist an die Zeit gebunden. Andere Kosmologien drücken dieses Zeitmoment wieder schärfer und absoluter durch die „Zeit“ selbst, den Chronos aus. So faßt die unter dem Namen des Hieronymus oder Hellanikus bekannte Theogonie zwar als älteste Götterverbindung die Ehe von Erde und Wasser auf: aus ihr aber geht der Chronos hervor, aus dem sich dann die anderen Göttergeschlechter ableiten.

---

1) Über die πεντέμυχος Damasc. a. a. O. und dazu Porph. antr. n. 31 μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας —. Orig. c. Cels. 6, 42 zeigt, daß die ταρταρίη μοῖρα das Gebiet der Stürme ist. Danach scheint es, daß Pherekydes Zeus als αἰθήρ (Hermias irris. 12) setzte und von ihm die Sphäre der Planeten (einschl. Sonne und Mond) als Feuerregion (πῦρ) trennte, während er den ἀήρ als Gebiet des ὕδωρ faßte und die Winde mit dem Tartarus zusammenbrachte, aus dem sie von Zeit zu Zeit hervorbrechen.

2) Damasc. a. a. O. 124 (aus Eudemus Fr. 117) ἀπὸ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν; Aristot. 1071^{b} 26 (vgl. über sie Susemihl de theogoniae Orph. forma antiquissima Jnd. Gryphisw. 1890); Musaeus Fr. 14; Epimenides Fr. 5; Hesiod (als zweite γενεά) th. 123. Lydus mens. 2, 7 (wenn echt) nennt als orphische ἀρχαί νύξ καὶ γῆ καὶ οὐρανός.

Und ähnlich gibt auch Pherekydes dem Himmel, der Erde und der Zeit ein ewiges Leben, während er allein die Zeit eng mit Feuer, Luft und Wasser verknüpft. Damit soll offenbar ausgedrückt werden, daß Himmel und Erde, d. h. das höchste Firmament und die unbeweglich ruhende Erdscheibe, außer aller Zeit und deren Wandlungen bleiben: daß aber die weiteren kosmischen und irdischen Gebilde, wie sie sich aus den Raumgrenzen entwickeln, der Zeit und ihren Veränderungen unterworfen sind[1]).

Wenn wir hier Himmel und Erde als Träger des Raums, die Nacht als Vertreterin der Zeit gefaßt haben, so muß doch andrerseits betont werden, daß jene sowohl wie diese nicht als rein gedankliche Begriffe verstanden werden dürfen. Das älteste, mythologische, Denken kann sich seine Gebilde nur stofflich vorstellen; ohne ein materielles Substrat existieren diese Schöpfungen seiner Phantasie nicht. Es sind daher Himmel und Erde nicht nur als Raumabstraktionen zu fassen: sie sind die sinnlich wahrnehmbaren, die stofflich substanziierten Gebilde; und sie sind nicht minder die großen schöpferischen Potenzen, aus deren Verbindung alles Sein und Leben hervorgeht. Denn in der Ehe von Himmel und Erde, wie sie Glaube und Kult kennt und feiert, ist der Himmel in populärer Auffassung noch als der Gesamtinhalt der oberen Räume gedacht: er erscheint hier demnach in seiner ganzen Fülle von feuriger Glut und nährendem Naß. Und so repräsentieren Himmel und Erde, als die alle Dinge befruchtenden und gebärenden Weltenstoffe, die Schöpferkraft der Natur. Der Himmel als Vater befruchtet durch seine Glut und durch den als Same gefaßten Regen den Schoß der Mutter Erde, die aus ihrem Leibe alles irdische Leben hervorgehen läßt[2]).

[1]) Χρόνος als ἀρχή in absoluter Weise in der rhapsodischen Theogonie Damasc. a. a. O. Aus ihm geht Chaos und Aether hervor, die auch hier wohl rein räumlich aufzufassen sind: der räumliche Gesichtspunkt dem zeitlichen untergeordnet. Der Χρόνος in der Kosmologie des Hieronymus — Hellanikus a. a. O. in den Erscheinungen von Sonne (Herakles) und Mond (Adrasteia) als den Trägern der Zeit hypostasiert. Pherekydes: Diog. 1, 119 Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν καὶ Χθονίη. Über die Bedeutung der Zeit für Glauben und Kult vgl. meine Griech. Götterl. 105 ff.

[2]) Über die Bedeutung, welche die Ehe von Himmel und Erde für Glauben und Kult gehabt hat, vgl. m. Griech. Götterl. 143 ff.; und m. Meteorol. Theorien 324 ff.

Diese Auffassung der Ehe von Himmel und Erde, als der zugleich wirkenden Stoffe von Feuer und Wasser, und des empfangenden und gebärenden Erdstoffs, führt uns auf einen weiteren Gesichtspunkt, von dem aus alle Kosmologen die Weltbildung beurteilt haben: die Frage, aus welchen Stoffen der Kosmos sich zusammensetzt. Diese Frage ist für die älteste theologische und für die physikalische Forschung von entscheidender Bedeutung, und sie bildet demgemäß den Mittelpunkt aller Spekulation. Denn der Stoff ist für diese Zeiten animistischer Weltbetrachtung noch der lebendige, der beseelte, und so werden die Stoffe in ihren charakteristischen Scheidungen von selbst zu lebenden und beseelten Potenzen, die als schöpferische Substanzen und Kräfte die Welt und deren Einzeldinge bilden und gestalten. Wir müssen diesen einzelnen Stoffen nach ihrer verschiedenen Auffassung noch eine kurze Betrachtung widmen.

Gehen wir von der Homerischen Scheidung des oberirdischen Raums in die Regionen des Äthers und der Luft aus, so ist darauf hinzuweisen, daß die Luft durchaus nach ihrer Dunkelseite erfaßt worden ist. Unter den dreißig Stellen, an denen der Aër bei Homer erscheint, ist kaum eine, die nicht sein Dunkel hervorhebt. Als das charakteristische desselben dürfen wir also in dieser ursprünglichen Auffassung die Dichte und das Dunkel der zusammengeballten Luft annehmen[1]). Als ein mehr oder weniger dichter und dunkler Stoff erscheint der Aër denn auch bei den späteren Physikern: Plutarch bezeichnet ihn in dieser ältesten Auffassung als das primär oder absolut Dunkle; noch Empedokles und andere Physiker lassen die Nacht aus einem Übermaß von dunklem Luftstoff gebildet sein[2]). Wenn daher die eine Version der orphischen Theogonie alle Dinge aus der Nacht hervorgehen läßt, so dürfen wir — außer der Beziehung auf die Zeiteinheit — auch hier wieder eine Rücksichtnahme auf den Stoff erkennen, aus dem sich die Nacht bildet. Ich habe schon oben bemerkt, daß das antike Denken allem ein stoffliches Substrat unterlegt: die hervorragende Stelle, welche

---

1) Aristoph. Av. 693; Musaeus bei Philodem. de piet. 137, 5 p. 61 G.; Hesiod th. 123; Akusilaos Fr. 1. Vgl. dazu Plut. prim. frig. 948E ὅτι δ' ἀὴρ τὸ πρώτως σκοτεινόν ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν.

2) Vgl. dazu meine Meteorol. Theorien 112, 2.

die Kosmologien dem Erebos, dem Dunkel schlechthin, einräumen, erklärt sich eben daraus, daß dieses Dunkel als ein bestimmter Stoff erkannt wurde, der seiner Natur nach im Tartarus seinen Platz hat und aus sich den dunklen Luftstoff und die Nacht hervorgehen läßt. In der von Aristophanes wiedergegebenen Kosmologie stehen neben dem Chaos noch Erebos, Nacht und Tartarus an erster Stelle; wir können nicht zweifeln, daß hier das Dunkel nach seinem allgemeinen Stoffgehalt, nach seiner zeitlichen Erscheinung, und nach seiner räumlichen Konzentration gezeichnet werden soll. Denn der Tartarus gilt als das eigentliche Reservoir dieses Dunkelstoffs, aus dem derselbe in Nacht und Wolken, in Winden und Wassern immer wieder auf die Oberwelt hervorbricht. So stellt auch Musaeus Tartarus und Nacht an die Spitze aller kosmischen Bildungen; Hesiod-Akusilaos lassen Erebos und Nacht aus Chaos Gaea und Tartarus hervorgehen. In all diesen Verbindungen kann, wie bemerkt, Erebos nur nach seiner stofflichen Seite als eine dichte dunkle Substanz verstanden werden, aus der vor allem Nacht und Wolken hervorgehen. Wenn daher Epimenides Nacht und Luft als Anfang an die Spitze stellt, aus deren Verbindung der Tartarus entsteht, so können wir in dem Aër nur eine andere Bezeichnung des Erebos, des Dunkelstoffs als solchen, erkennen: wir haben es hier mit einem neuen Versuche zu tun, die Begriffe des Dunkels, der Luft und des unterirdischen Raums in ihrem Verhältnisse zu einander zu bestimmen. Und wieder in der Kosmologie des Hieronymus bezeichnen Erebos und Äther die beiden Homerischen Regionen der Luft- und der Äthersphäre[1]). Und daß anderseits der Äther zugleich als die Feuersphäre des Himmel gefaßt worden ist, da die Gestirne und vor allem die Sonne brennendes Feuer darstellen, wird uns bestimmt als alte Ansicht bezeugt: noch Anaxagoras hat konsequent Äther und Feuer gleichgesetzt[2]). Wenn daher Hesiod-Akusilaos aus Erebos und Nacht Äther und

---

[1]) Epimenides a. a. O. δύο πρώτας ἀρχὰς ὑποθέσθαι Ἀέρα καὶ Νύκτα — ἐξ ὧν γεννηθῆναι Τάρταρον —; Hieronymus a. a. O. Ἀιθέρα — καὶ Χάος ἄπειρον καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἔρεβος ὁμιχλῶδες.

[2]) Aristoteles bezeichnet 339^b 21 die Gleichsetzung des αἰθήρ und πῦρ als ἀρχαία ὑπόληψις, der noch Anaxagoras konsequent Ausdruck gab 270^b 25; 302^b 4; 365^a 19; 369^b 14.

Tag hervorgehen lassen, so kommt darin der enge Zusammenhang der Luft- und Dunkelsphäre mit der Feuer- und Äthersphäre zum Ausdruck: denn Dunkel und Nacht stehen zwar in diametralem Gegensatze zu Licht und Tag, sie erscheinen aber zugleich räumlich und zeitlich, stofflich und genetisch aufs engste mit einander verbunden.

Dürfen wir also in diesen kosmologischen Ansetzungen verschiedene Versuche erkennen, die beiden Raum- und Stoffsphären von Luft und Äther als solche, und in ihren gegenseitigen Beziehungen zum Weltenraume wie zur Zeitentwicklung sich zum Verständnis zu bringen, so begegnen wir anderseits in den Kosmologien ebenso deutlichen Spuren der Berücksichtigung von Wasser und Erde als der andern beiden Elemente. Die dritte Version der Theogonien setzt nämlich Okeanos und Tethys an die Spitze aller Weltbildung und stimmt darin mit Homer überein. Hesiod läßt Erde und nach ihr auch den Okeanos aus dem Dunkel hervorgehen; bei Akusilaos nimmt gleichfalls die Ehe von Okeanos und Tethys eine bedeutsame Stelle in den kosmischen Zeugungen ein. Wichtig ist, daß die Kosmologie des Hieronymus Wasser und Erde als die Urstoffe bezeichnete, aus denen alles Sein hervorgeht, und daß auch Musaeus und Epimenides Okeanos und Erde ehelich verbinden. In der Tat liegt die Deutung der Tethys, der Gemahlin des Okeanos, als einer Hypostase der Erde sehr nahe. Sie ist — gleich der Gaea — die Mutter schlechthin, die Allnährende und Ahnfrau aller folgenden Geschlechter. Ihre Verbindung mit Okeanos drückt die enge Zusammengehörigkeit der Erde mit dem befruchtenden Wasser der Atmosphäre aus[1]). Aus Erde und Wasser, d. h. aus den Elementen des Festen und des Flüssigen, läßt schon Homer den menschlichen Leib gebildet sein und diese Meinung hat das gesamte Altertum beherrscht[2]).

[1]) Vgl. Ξ 302; Hesiod th. 126, 132 ff.; Akusil. Fr. 21; Orpheus Plat. Kratyl. 402 BC; Tim. 40 D; Aristot. 983b 27; Hieronymus a. a. O. ὕδωρ ἦν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρῶτον ὕδωρ καὶ γῆν —: vgl. dazu Athenag. leg. pro christ. p. 294 C. Musaeus Paus. 1, 14, 3; Epimenides Philod. de piet. 46^b 7 p. 18 G. Tethys etym. die nährende.

[2]) H 99; wozu vgl. Scholl. und meine Meteorol. Theorien 21 ff.; und über die ursprüngl. Bedeutung des Okeanos das. 393 ff.

Die Kosmologen und Theologen haben — so dürfen wir unser Urteil zusammenfassen — neben der Zeit und dem Raume vor allem dem Stoffe ihre Forschung und Spekulation zugewandt. Die Frage, aus welchen Substanzen die Welt und deren Dinge sich zusammensetzen, hat ihr Denken in erster Linie beschäftigt. Die von ihnen in den Anfang der Weltbildung gestellten Potenzen können nur als stoffliche Substanzen verstanden werden: unter den persönlich gefaßten, zum Teil noch rein mythologischen, Namen bergen sich die Elemente, teils schon rein in ihrer späteren Scheidung gefaßt, teils noch in älteren Deutungen von Mischungen und Urstoffen. Daß demnach die Elemente nach den charakteristischen Erscheinungsformen des Stoffs, als des festen, des flüssigen, des luftförmigen und eines feinsten durch seine Wärme gekennzeichneten, schon den alten Kosmologen bekannt waren, ist eine naheliegende Annahme. Wir brauchen aber nicht zur Erklärung dessen anzunehmen, diese Kenntnis der vier Elementarstoffe sei den Griechen aus der Fremde gekommen, oder sie seien allmählich durch die Summierung der zunächst einzeln aufgefaßten Elemente als Weltprinzipien zu dieser Vierzahl gelangt[1]). Die eigene Beobachtung hat schon früh die Scheidung des oberen Raums in eine Region der Luftbildung und eine solche des Feuers gelehrt, wie sie nicht minder die Teilung des tellurischen Stoffs nach seiner festen und nach seiner flüssigen Form hat erkennen lassen. Wir können es demnach nicht auffallend finden, daß dieser Lehre von der Vierzahl der Elemente wiederholt auch von den alten Kosmologen Ausdruck gegeben wird. Pherekydes legt die vier Elementarstoffe seiner Weltbildung zugrunde; alte orphische Hymnen heben die Vierzahl hervor; andere Kosmologien deuten sie mehr oder weniger bestimmt an[2]).

---

[1]) Vgl. Dümmler, der die vier Elemente als Summierung der von den Ioniern vertretenen Urstoffe auffaßt, Gruppe, der auf indische, eranische und persische Vorgänger hinweist, a. a. O.

[2]) Über die Elemente in Homerischer Auffassung m. Meteorol. Theor. 17ff. Pherekydes a. a. O. πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, also die Elemente Feuer, Luft und Wasser neben Ζάς und Χθονίη. Betreffs des φᾶρος verweise ich auf Eisler Weltenmantel u. Himmelszelt 321ff. Onomakritos Sext. P. H. 3, 32 ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν: es ist mir wahrscheinlich, daß hier irrtümlich die Angabe der Νύξ als der ersten ἀρχή ausgefallen ist. Vgl. auch die Deutungen des Theagenes

Die Betrachtung und Erklärung der Welt nach den ihr zugrunde liegenden Stoffen steht für alle kosmologische Spekulation im Mittelpunkte ihres Interesses. Diesem Gesichtspunkte gegenüber tritt die Frage nach der Bedeutung von Zeit und Raum ebenso wie die nach den Kräften, von denen die Weltbildung beherrscht wird, zurück. Diese Frage nach den bewegenden Kräften war aus dem Grunde von geringerer Bedeutung, weil die Stoffe oder Substanzen selbst als lebendige und persönliche Wesen gefaßt wurden, die demnach das Prinzip der Bewegung in sich selbst trugen. Dennoch treffen wir auch nach dieser Richtung schon auf Anfänge, welche besondere Kräfte statuieren, die, außer den Stoffen befindlich, auf diese ihre treibende, anziehende oder abstoßende, Einwirkung ausüben. Denn wenn schon bei Hesiod-Akusilaos, wie nicht minder in der Theogonie des Pherekydes und vielleicht auch in orphischen Traditionen der Eros eine Rolle spielt, so können wir dieser Gestalt keine andere Bedeutung zuerkennen, als diejenige, welche sie bei den späteren Physikern — Parmenides, Empedokles u. a. — hat: sie ist die Kraft der Anziehung, welche die Stoffe zu Verbindungen und Mischungen treibt. Dieser Kraft der Anziehung tritt bei Hesiod die Eris, der Zwist, gegenüber, in der wir nur die scheidende und auseinandertreibende Kraft der Abstoßung erkennen können, und welche in dem Neikos, dem Streite, des Empedokles ihr Analogon enthält. Und es ist ferner interessant zu bemerken, daß Hesiod neben der bösen und schädigenden Eris auch eine gute Eris kennt: es spricht sich in ihr ein ähnlicher Gedanke aus, wie ihm Heraklit Ausdruck gibt, der die Eris als die für das kosmische Leben notwendige Kraft preist[1]).

Nach diesem kurzen Überblick über die Gedanken, von denen die alten Kosmologien beherrscht werden, haben wir ein

(zur Zeit des Kambyses 529—522), der in den Göttern und Helden Allegorien von Feuer, Luft und Wasser und Hypostasen von Sonne und Mond und Personifikationen von Eigenschaften und Kräften sah Scholl. zu Y 67. Die Vierzahl der Elemente in orphischen Hymnen Fr. 123, 160 (Abel). Auch Epicharm Fr. 8 nennt als θεούς: ἀνέμους ὕδωρ γῆν ἥλιον πῦρ ἀστέρας, also die vier Elemente und die Hypostasen des ἥλιος und der ἀστέρες, die gleichfalls Feuerbildungen.

[1]) Eros Aristoph. Av. 696; Schol. Apoll. Rh. 3, 26; Pherekydes Max. Tyr. 10 p. 174 R; Procl. in Tim. p. 368 Schn.; Hesiod th. 120; 224 Φιλότης; die zwei Ἔριδες, deren eine ἀγαθή Ἔργα 11 ff.; Akusilaos Eros Metis Fr. 1. 2. 3.

Die Kosmologen und Theologen haben — so dürfen wir unser Urteil zusammenfassen — neben der Zeit und dem Raume vor allem dem Stoffe ihre Forschung und Spekulation zugewandt. Die Frage, aus welchen Substanzen die Welt und deren Dinge sich zusammensetzen, hat ihr Denken in erster Linie beschäftigt. Die von ihnen in den Anfang der Weltbildung gestellten Potenzen können nur als stoffliche Substanzen verstanden werden: unter den persönlich gefaßten, zum Teil noch rein mythologischen, Namen bergen sich die Elemente, teils schon rein in ihrer späteren Scheidung gefaßt, teils noch in älteren Deutungen von Mischungen und Urstoffen. Daß demnach die Elemente nach den charakteristischen Erscheinungsformen des Stoffs, als des festen, des flüssigen, des luftförmigen und eines feinsten durch seine Wärme gekennzeichneten, schon den alten Kosmologen bekannt waren, ist eine naheliegende Annahme. Wir brauchen aber nicht zur Erklärung dessen anzunehmen, diese Kenntnis der vier Elementarstoffe sei den Griechen aus der Fremde gekommen, oder sie seien allmählich durch die Summierung der zunächst einzeln aufgefaßten Elemente als Weltprinzipien zu dieser Vierzahl gelangt[1]. Die eigene Beobachtung hat schon früh die Scheidung des oberen Raums in eine Region der Luftbildung und eine solche des Feuers gelehrt, wie sie nicht minder die Teilung des tellurischen Stoffs nach seiner festen und nach seiner flüssigen Form hat erkennen lassen. Wir können es demnach nicht auffallend finden, daß dieser Lehre von der Vierzahl der Elemente wiederholt auch von den alten Kosmologen Ausdruck gegeben wird. Pherekydes legt die vier Elementarstoffe seiner Weltbildung zugrunde; alte orphische Hymnen heben die Vierzahl hervor; andere Kosmologien deuten sie mehr oder weniger bestimmt an[2].

[1]) Vgl. Dümmler, der die vier Elemente als Summierung der von den Ioniern vertretenen Urstoffe auffaßt, Gruppe, der auf indische, eranische und persische Vorgänger hinweist, a. a. O.

[2]) Über die Elemente in Homerischer Auffassung m. Meteorol. Theor. 17 ff. Pherekydes a. a. O. πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, also die Elemente Feuer, Luft und Wasser neben Ζάς und Χθονίη. Betreffs des φᾶρος verweise ich auf Eisler Weltenmantel u. Himmelszelt 321 ff. Onomakritos Sext. P. H. 3, 32 ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν: es ist mir wahrscheinlich, daß hier irrtümlich die Angabe der Νύξ als der ersten ἀρχή ausgefallen ist. Vgl. auch die Deutungen des Theagenes

Die Betrachtung und Erklärung der Welt nach den ihr zugrunde liegenden Stoffen steht für alle kosmologische Spekulation im Mittelpunkte ihres Interesses. Diesem Gesichtspunkte gegenüber tritt die Frage nach der Bedeutung von Zeit und Raum ebenso wie die nach den Kräften, von denen die Weltbildung beherrscht wird, zurück. Diese Frage nach den bewegenden Kräften war aus dem Grunde von geringerer Bedeutung, weil die Stoffe oder Substanzen selbst als lebendige und persönliche Wesen gefaßt wurden, die demnach das Prinzip der Bewegung in sich selbst trugen. Dennoch treffen wir auch nach dieser Richtung schon auf Anfänge, welche besondere Kräfte statuieren, die, außer den Stoffen befindlich, auf diese ihre treibende, anziehende oder abstoßende, Einwirkung ausüben. Denn wenn schon bei Hesiod-Akusilaos, wie nicht minder in der Theogonie des Pherekydes und vielleicht auch in orphischen Traditionen der Eros eine Rolle spielt, so können wir dieser Gestalt keine andere Bedeutung zuerkennen, als diejenige, welche sie bei den späteren Physikern — Parmenides, Empedokles u. a. — hat: sie ist die Kraft der Anziehung, welche die Stoffe zu Verbindungen und Mischungen treibt. Dieser Kraft der Anziehung tritt bei Hesiod die Eris, der Zwist, gegenüber, in der wir nur die scheidende und auseinandertreibende Kraft der Abstoßung erkennen können, und welche in dem Neikos, dem Streite, des Empedokles ihr Analogon enthält. Und es ist ferner interessant zu bemerken, daß Hesiod neben der bösen und schädigenden Eris auch eine gute Eris kennt: es spricht sich in ihr ein ähnlicher Gedanke aus, wie ihm Heraklit Ausdruck gibt, der die Eris als die für das kosmische Leben notwendige Kraft preist[1]).

Nach diesem kurzen Überblick über die Gedanken, von denen die alten Kosmologien beherrscht werden, haben wir ein

(zur Zeit des Kambyses 529—522), der in den Göttern und Helden Allegorien von Feuer, Luft und Wasser und Hypostasen von Sonne und Mond und Personifikationen von Eigenschaften und Kräften sah Scholl. zu Y 67. Die Vierzahl der Elemente in orphischen Hymnen Fr. 123, 160 (Abel). Auch Epicharm Fr. 8 nennt als θεούς: ἀνέμους ὕδωρ γῆν ἥλιον πῦρ ἀστέρας, also die vier Elemente und die Hypostasen des ἥλιος und der ἀστέρες, die gleichfalls Feuerbildungen.

[1]) Eros Aristoph. Av. 696; Schol. Apoll. Rh. 3, 26; Pherekydes Max. Tyr. 10 p. 174 R; Procl. in Tim. p. 368 Schn.; Hesiod th. 120; 224 Φιλότης; die zwei Ἔριδες, deren eine ἀγαθή Ἔργα 11 ff.; Akusilaos Eros Metis Fr. 1. 2. 3.

Recht zu behaupten, daß die letzteren dieselben Tendenzen verfolgen, welche wir auch bei den späteren Denkern wiederfinden werden. Die Erklärung der Weltbildung ist das Ziel, welches sie im Auge haben. Sie wollen die Welt und deren Einzeldinge stofflich und dynamisch, räumlich und zeitlich sich zum Verständnis bringen; sie wollen die ganze, in die unendlich verschiedenen Dinge und Wesen gespaltene, Erscheinungswelt auf ihre letzten Gründe und Prinzipien zurückführen. Und diese ersten Prinzipien, die als „Anfänge" allem Sein und Leben zugrunde liegen, und in allen aus ihnen hervorgegangenen Bildungen, wie die Eltern in den Kindern, sich in immer neuen Geschlechtern und Formen wieder erzeugen, sind göttlichen Wesens und zeichnen somit die ganze Welt in all ihren Wandlungen mit dem Stempel der Göttlichkeit. Denn aus göttlichen Ursprüngen sind alle Wesenheiten und Dinge stofflich und vitalistisch hervorgegangen; sie können diese ihre Abkunft nicht verleugnen. Auf die Versuche, die Götter des Volksglaubens selbst in die Geschlechterfolge einzuordnen, die sich aus jenen Weltprinzipien erzeugt, können wir im einzelnen hier nicht eingehen. Es muß genügen, die leitenden Gedanken erfaßt zu haben, welche diese älteste Spekulation beherrschen und bestimmen. Die Zurückführung alles Seins auf ein oder auf mehrere göttliche Urgründe, welche, als lebendige und persönliche Wesen gefaßt, aus sich heraus in einer Stufenfolge von Generationen alles göttliche und damit zugleich alles kosmische Leben erzeugen, ist und bleibt Ziel und Inhalt aller Spekulation. Noch deutlicher tritt die innige Wechselbeziehung zwischen der kosmologischen und der physikalischen Forschung bei Musaeus hervor, der alles Sein nicht nur aus einem Prinzipe ableitet, sondern es auch in eben dasselbe zurückkehren läßt. Das ist genau der Gedanke, welcher der Spekulation der späteren Ionier zugrunde liegt[1]).

---

[1]) Diog. prooem. 1, 3 von Musaeus: φάναι ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταυτὸν ἀναλύεσθαι. Damascius will die μίαν ὑμνουμένην ἀρχήν in allen alten Kosmologien wiedererkennen 1, 100f. R.: das ist aber neuplatonische Tendenz; in Wirklichkeit erscheinen neben der μία ἀρχή auch zwei oder drei als gleichberechtigt. Doch betont auch Aristot. 1091 b 4 das ἕν. Ob der Fr. 123 (Abel) als Allgott gefaßte orphische Zeus (vgl. Plato Legg. 715 E) mit Dümmler gleichfalls als Stoffeinheit zu erklären ist, aus der sich die Welt entwickelt und in die sie sich wieder auflöst, erscheint mir zweifelhaft.

Aristoteles hat noch ein zweites Moment hervorgehoben, dem er für die Entstehung des Glaubens an die Existenz von Göttern Wichtigkeit beilegt: das sind die psychischen Erfahrungen des Menschen. Aus dem was die Seele erlebt, sagt er, muß dem Menschen der Gedanke entstehen, daß höhere Mächte zu seinem inneren Leben in Beziehung treten [1]). Die Hervorhebung dieses psychischen Moments geht auf die Orphiker zurück, welche zuerst nachweislich die Unsterblichkeit der Seele gelehrt haben. Sie haben damit höchst bedeutsam in die hellenische Gedankenwelt eingegriffen. Das Interesse, welches die althellenische Kultur der Natur und deren äußerem Prozesse darbrachte, erhielt durch diesen Hinweis auf die lebendige, die unsterbliche Seele eine Verinnerlichung. Und dieser Glaube an die unvergängliche und damit göttliche Lebenskraft der Seele gab auch dem Glauben an die Götter selbst eine andere Richtung: nicht ihr Wirken in der äußeren Natur stand dem Gläubigen in erster Linie, viel bedeutsamer wurden ihm die Offenbarungen, die ihm von der Gottheit in den inneren Erlebnissen seiner Seele zuteil wurden. Und so sehen wir neben der Forschung nach den Urgründen der Materie die Spekulation sich dem Seelenleben zuwenden, welches den Denkern andere und größere Rätsel aufgibt als die äußere Natur. Die Orphiker, als die Begründer dieser Gedankenrichtung, haben damit in die Spekulation einen mystischen Zug gebracht [2]). Sie haben aber auch dem ganzen Leben, soweit sich dieses ihrem Einflusse nicht entziehen konnte, einen andern Stempel aufgedrückt. Denn soweit orphische Gedanken Raum gewannen, blieb die religiöse

---

[1]) Sextus 9, 20 Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων, was im folgenden näher ausgeführt wird.

[2]) Plato Kratyl. 400 BC die Seele zur Strafe für ihre Sünden in den Leib eingeschlossen; Cic. Hortens. Fr. 24 (Klotz) ut antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit aeternos animos ac divinos habemus; aus Orph. Fr. 221—226 Abel geht hervor, daß die Tiere; aus Aristot. 410 b 27 daß auch die Pflanzen an der Seelenwanderung teilnehmen. Die Lehre von der Metempsychose hat auch Epimenides (Suid. s. v.; seine ἀναβιώσεις Diog. 1, 114: dazu Rhode kl. Schr. 1, 167; 2, 201 ff.) und Pherekydes (Porph. antr. n. 31; Schol. Apollon. 1, 645) vertreten; vgl. Orph. Fr. 17, 18, 19, 20 (Diels); Dieterich Nekyia 72 ff.; 147 ff.; Arch. f. Relig. Wiss. 8; Rohde Psyche (1894) 187 ff.; Diès a. a. O. 25 ff.

Betrachtung der Welt nicht am Äußeren und Äußerlichen haften: das ganze Leben des Gläubigen wurde fortan von der Religion, von religiösen Gesichtspunkten und Motiven umfaßt. Die Seele mußte, weil göttlicher Abkunft, diese ihre Verbindung mit der Gottheit aufrecht erhalten. Und so wurde das Leben durch ein System von Weihungen und Reinigungen, von Symbolen und mystischen Akten beschwert, die alle den Zweck hatten, die Verbindung der Seele und des Lebens mit der Gottheit enger und enger zu gestalten und diese Wechselbeziehung im Kulte zum Ausdruck zu bringen[1]).

Diesen Mystizismus haben die Pythagoreer von den Orphikern übernommen. Sie haben speziell die Lehre von der Seelenwanderung den letzteren entlehnt und zum Mittelpunkte ihres Glaubens gemacht. Daher die orphischen und die pythagoreischen Spekulationen, speziell der älteren Zeit, ineinander übergehen und kaum auseinanderzuhalten sind[2]). Die Pythagoreer haben aber zugleich ihrerseits das dualistische Moment, welches die Orphiker durch die Gegenüberstellung von Seele und Leib in die Spekulation hereingebracht hatten, noch schärfer betont, und sind so die Begründer einer dualistischen Weltanschauung geworden, welche der rohen und groben Materie, aus der das eigentliche Substrat aller Dinge gebildet war, eine feinere, eine göttliche Substanz gegenüberstellte, die als die eigentlich schöpferische Kraft die Dinge gestaltete. Der monistischen und pantheistischen Weltbetrachtung, die alle Dinge aus einem Ursprunge ableitete und die vor allem in den Ioniern ihre Vertreter fand, trat so der dualistische Gedanke entgegen. Die gesamte religiöse Spekulation der folgenden Jahrhunderte stellt den Kampf zwischen monistischer und dualistischer Welterklärung dar.

---

[1]) Daher τελεταί, χρησμοί u. ä. Titel unter den orphischen Schriften: vgl. dazu Aristoph. Ran. 1032; Theophr. char. 16, 11; Plato Resp. 364 E; Fr. 15[a] (Diels); Plato Protag. 316 D. Δρώμενα u. a. Zeremonien stellten dramatisch das Leben der Götter dar.

[2]) Herodot 2, 81 ὁμολογέουσι ταῦτα (die aegyptischen ἱρά) τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι — καὶ Πυθαγορείοισι — ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος; die ἱεροὶ λόγοι die Bezeichnung der rhapsod. Theogonie des Orpheus (Suid.), ebenso ἱερὸς λόγος des Pythagoras, Kerkops Clem. Str. 1, 398 P.; Cic. n. d. 1, 38, 107. Vgl. Orph, Fr. 141—151 Abel.

Erstes Kapitel.

Die Begründung monistischer Weltanschauung.

Ionien ist die Geburtsstätte des philosophischen Gedankens. Es waren die Städte Ioniens, wo schon früh der Handel mit allen Ländern der bekannten Welt den Blick weitete, die freiere Anschauung von Natur und Welt die Geister aus dem Banne der autoritativen Überlieferungen in Religion und Lebensauffassung löste; die enge Berührung mit der babylonischen, der ägyptischen, der phönikischen Kultur den Sinn für Fragen nach den Gründen und dem Zusammenhange der Dinge vertiefte: so wurden die ionischen Städte die Heimstätten eines hochentwickelten Geisteslebens und eines intensiven Interesses für die spekulative Betrachtung der Welt. In Milet, dem Mittelpunkte Ioniens, ist — um den Anfang des sechsten Jahrhunderts v. Chr. — die erste Schule gegründet worden, welche eine in sich geschlossene Weltanschauung lehrte, und, durch traditionelle Fortpflanzung dieser ihrer Lehre weiterwirkend, aller späteren Forschung die Wege gewiesen hat.

Es sind vier große Denker, Thales, Anaximander und Anaximenes von Milet, Heraklit von Ephesus, welche, als Vertreter der ionischen Weltanschauung, als Träger des ionischen Dogmas, die Begründer philosophischer Spekulation geworden sind[1]). Obgleich jeder von ihnen selbständig seinen Weg

[1]) Betreffs der Ionier — wie überhaupt aller Vorsokratiker — verweise ich auf: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. u. deutsch von Hermann Diels. 1. Aufl. 1903. 2. Aufl. Bd. 1. 1906, Bd. 2, 1. 1907, 2, 2. 1910, Berlin. Über Heraklit speziell Herakleitos von Diels. 2. Aufl. Berlin 1909 und meine Abhandlung Heraklits Schrift περὶ φύσιος in N. Jahrbb. f. d. klass. Altert. 23, 161 ff.

gegangen ist, dürfen wir dennoch von einer einheitlichen Weltanschauung sprechen, welche sie alle vertreten, und welche als gemeinsames Band sie selbst und ihre Schüler und Nachfolger zusammenschließt[1]). Aristoteles hat diesen Männern mit Recht ein hohes Preislied gesungen: denn sie haben zuerst nicht um praktischen Nutzen, oder äußere Vorteile zu erzielen, geforscht und spekuliert, sondern als freie Männer, der Erkenntnis selbst dienend, eine Gesamtauffassung der Dinge und des Lebens erstrebt: und dieses Ringen nach Erkenntnis und Wissen läßt sie als wahre Philosophen erscheinen[2]). Sie haben den Quell ergraben, aus dem in immer breiterem und tieferem Strome die Spekulation sich durch die Jahrhunderte hin ergossen hat. Mag uns, die wir schon eine tiefere Einsicht in die Geheimnisse der Natur gewonnen haben, der Denk- und Lehrgehalt jener ionischen Forscher oft kindlich und töricht erscheinen: sie bleiben dennoch die genialen, die bahnbrechenden Geister, da sie alle die großen Gedanken, um deren Erfassung sich die Menschheit seit Jahrtausenden abmüht, zuerst konzipiert und formuliert haben. Das Verhältnis von Sein und Werden; von Substanz und Erscheinungswelt; von dem einen Bleibenden und Ewigen und Göttlichen und den unendlich vielen wandelbaren und vergänglichen Einzeldingen; von Weltbildung und Weltvergehen: diese und viele andere Rätselfragen haben sie zu lösen gesucht, und es ist geradezu erstaunlich, mit welch tiefem Verständnis sie in all diesen Fragen ihr Urteil abgegeben haben.

Wollen wir die Weltanschauung der Ionier mit einem Worte charakterisieren, so ist es der Einheitsgedanke, mit dem sie die ganze Welt und alle Einzeldinge zu erfassen und zu begreifen suchen. Nicht nur das All oder der Kosmos erscheint ihnen als Einheit; alle Dinge sind in Wirklichkeit nur Eines, d. h. im Wesen identisch, da ihnen allen, trotz ihrer unendlichen

---

[1]) Nach Aristot. 184[b] 15 ff.; 328[b] 33 ff.; 981[a] 3 ff. gehören außer den genannten vier Hauptvertretern der ionischen Lehre noch Diogenes v. Apollonia (über ihn vgl. Krause im Progr. d. Gymn. v. Gnesen 1908/1909), Hippasus und Hippon ihr zu. Eben denselben Kreis von Männern nennt auch Simplicius φυς. 23, 21—25, 12.

[2]) Aristot. 982[b] 12 ff.: διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν — δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥςπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν —.

Vielheit und Verschiedenheit, eine und dieselbe Substanz zugrunde liegt. Denn aus dem Einen, der einheitlichen Substanz, hat sich alles Sein und haben sich alle Einzeldinge erzeugt; so ist das Eine das einzig wahrhaft Seiende, von dem alles Werdende und Gewordene nur eine Ausgestaltung, eine auf Evolution beruhende Schöpfung ist. Wir werden also nicht irren, wenn wir diesen Grundgedanken der ionischen Lehre als monistisch bezeichnen: die Weltanschauung der Ionier ist ein Monismus; alles Sein und Werden beruht auf einem einheitlichen Prinzipe[1]).

Dieses Eine, aus dem alles, was existiert in der Welt, die anorganische sowohl wie die organische Natur, hervorgegangen ist, erhält nun aber noch eine nähere Bestimmung dadurch, daß es als das Göttliche erfaßt worden ist. Das Göttliche, als das schlechthin Ewige und Unvergängliche, wird damit der der Welt immanente Seinsgrund; es ist die Ursubstanz, aus der sich alles in organischem Werden entwickelt hat; und es bleibt zugleich während des ganzen Verlaufs seines Evolutionsprozesses die substantielle Wesenheit, die alles Sein und alles Leben in ihrem innersten Kerne zusammenhält. Die Göttlichkeit dieses Einen, wie es von allen ionischen Denkern gleichmäßig gelehrt wird, wird so bestimmt bezeugt, daß jeder Zweifel, es handle sich bei demselben nicht um die Gottessubstanz selbst, schwinden muß. Damit wird aber die ganze Weltentwicklung zu einer Evolution der Gottheit selbst: der Monismus der Ionier gestaltet sich zum Pantheismus[2]). Er ist nicht, wie man denselben wohl zu deuten

---

[1]) Vgl. Aristot. 186a 19 ἓν ὄν; 187a 12 ἓν τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον; 298b 30 ἕν τι μόνον ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν; 303b 9 ἓν μόνον; 314a 8 ἕν τι τὸ πᾶν — πάντα ἐξ ἑνός; 314b 3 τὸ ὑποκείμενον ταὐτὸ καὶ ἕν; 328b 34 τὴν ὑποκειμένην ὕλην — μίαν; 1001a 15 τὸ ἓν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι; 1053b 16 τὸ ἕν; 1066b 35 ἓν — ἐξ οὗ γεννῶσι ταῦτα. Dieses ἓν als ἀρχή 184b 16 μία ἀρχή — πρώτη ὕλη; 983b 8 στοιχεῖον καὶ ἀρχήν; als φύσις 189b 2 μίαν τινὰ φύσιν — τὸ πᾶν; 193a 21 τὴν φύσιν — τὴν τῶν ὄντων; 1014b 32 φύσιν; als οὐσία 996a 8. Die Verschiedenheit dieses ἓν nach den Lehren der einzelnen 193a 21; 303b 9; 332a 4; 996a 8 etc. Ebenso [Hippokr.] π. φύσιος ἀνθρώπου (Littrè VI, 32f. ἕν τι εἶναι ὅτι ἔστι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν —; Sextus 10, 313 ἐξ ἑνὸς δὲ καὶ ποιοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα —; u. a. St.

[2]) Vom θεός des Thales heißt es Aetius 1, 7, 11 διήκειν διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικήν; vom ἄπερον Anaximanders Aristot. 203b 12 τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον; von Anaximenes Aetius 1, 7, 13 τὸν

gesucht hat, ein Panentheismus, indem eine einheitliche Gottessubstanz allen Dingen einwohnt, welche letzteren als solche doch ihrer eigentlichen Natur nach unabhängig von jener sein können: er ist tatsächlich ein Pantheismus, indem die ganze Welt und alle Einzeldinge selbst als Entfaltung der göttlichen Grundsubstanz sich darstellen [1]).

Haben wir so den allgemeinen Charakter dar ionischen Lehre kennen gelernt, so wollen wir jetzt den eigenen Gedankengängen folgen, auf denen die ionische Spekulation zur Formulierung ihres Grunddogmas gelangt ist. Aristoteles bezeugt es, daß die Forschung der Ionier vom Stoffe ausgegangen ist: die Überzeugung von der Realität der Materie in ihrer Gesamtheit ist für sie die selbstverständliche Voraussetzung, auf der alle Spekulation basiert [2]). Und hier sind es drei Axiome, die sich als unantastbare Wahrheiten der Erfahrung und dem Nachdenken aufdrängen. Erstens. Der Stoff ist ewig und unvergänglich [3]). Die Masse der Materie ist und bleibt stets dieselbe. Es findet weder eine Abnahme, ein Vergehen von Stoff und Stoffteilen statt, noch eine Zunahme und ein Neuentstehen. Zweitens. Es sind vier charakteristische Formen, durch welche sich der Gesamtstoff unterscheidet [4]). Es sind dieses einmal die beiden tellurischen oder unteren Elemente Erde und Wasser, es sind sodann die beiden oberen himmlischen Luft und Feuer. Die gesamte Welt

---

ἀέρα θεὸν ἀπεφήνατο, daher auch Diogenes v. Apollonia von der Luft sagt Fr. 5 αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι (hdschr. statt θεός ἔθος, von Usener corrig.); von Heraklit Aetius 1, 7, 22 τὸ περιοδικὸν πῦρ αἴδιον (θεὸν ἀπεφήνατο). Vgl. dazu Cic. nat. deor. 1, 10, 25 f.

[1]) Joël d. Ursprung d. Naturphilos. aus d. Geiste d. Mystik (Jena 1906) sagt 135: der Sinn der ganzen älteren Naturphilosophie ist nicht Hylozoismus, auch nicht Pantheismus —, sondern ihre Lehre ist die der Mystik, Panentheismus. Das ist für die ionische Lehre unannehmbar.

[2]) Aristot. 983^b 6 ff. τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα — τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων; ähnlich oft.

[3]) Diese Lehre wird als κοινὴ δόξα aller φυσικοί wiederholt von Aristoteles bezeugt 187^a 27. 34; 317^b 29; 984^a 32; 1062^b 24.

[4]) Die Annahme der Elemente in Aristotelischem Sinne, d. h. der vier bekannten elementaren Formen, wird als die gemeinsame Lehre Aller, d. h. der gesamten Voraristotelik, bezeichnet 1059^b 23; 302^a 18; 322^b 6; 329^b 4; 188^b 27; 1004^b 30 ff.; 1075^a 25 ff.; 1077^a 30 ff. Auf die Ionier selbst ist zurückzukommen.

setzt sich nach antiker Auffassung aus diesen, und nur aus diesen, Grundstoffen zusammen: es gibt nichts außer ihnen. Endlich drittens. Diese vier elementaren Grundformen des Stoffs stehen insofern in engster Wechselbeziehung untereinander, als sie ineinander überzugehen vermögen. Es findet ein ununterbrochener Übergang, eine innere Wandlung des Stoffs statt, indem das eine Element sich in das andere umzubilden vermag [1]). Damit gestalten sich die vier Elementarformen zu den wechselnden und vorübergehenden Zuständen der Materie in ihrer Gesamtheit. Und da das den Sinnen am unmittelbarsten sich aufdrängende Unterscheidungsmerkmal des Stoffs das festere oder losere Gefüge seiner Teile ist, so bestimmt sich danach die Ordnung und Reihenfolge der Elemente von selbst. Ist der Erdstoff die zweifellos kompresseste und kompakteste Form der Materie, so stuft sich die Struktur der letzteren im Wasser und weiterhin in der Luft mehr und mehr in leichtere und aufgelöstere Formen ab, um im Feuer die feinste und leichteste Bildung anzunehmen. Es entsprechen also die Elemente in ionischer, ja man darf sagen in antiker, Fassung den Aggregatzuständen, welche die heutige Wissenschaft kennt: es ist nur der Unterschied, daß die Forschung des Altertums noch einen vierten Aggregatzustand annimmt, indem sie neben dem festen, dem flüssigen, dem gasförmigen Zustande der Materie noch die Umwandlung in die feurige Form, d. h. in die leichteste und aufgelöstete Struktur, statuiert [2]).

Wenn so die scheinbar selbständigen Elemente nur Metamorphosen eines einheitlichen Grundstoffs werden, die sich zugleich zu Phasen in dem großen Umwandlungsprozesse gestalten, den die Natur in nimmer ruhender Bewegung an und in sich vornimmt, so wird der Zweifel verständlich, von welchem Punkte aus die Stoffevolution anzunehmen und welche der vier Stofformen demnach als die eigentliche Grund- oder Urform der Materie aufzufassen sei. Und diese Frage nach der Grund-

1) Hiervon handelt speziell Aristoteles οὐρ. 3, 3 und gründet hierauf seinen Haupteinwurf, daß damit alle Elemente in die Kategorie des πρός τι, der Relativität, eintreten und jede selbständige Bedeutung verlieren.

2) Im allgemeinen verweise ich hierfür auf meine meteorologischen Theorien 17 ff.; 44 ff. Auf die ionische Lehre speziell ist zurückzukommen.

form der Materie fällt wieder zusammen mit der weiteren Frage, ob dem Stoffe als solchem außer seinen wechselnden Erscheinungsformen ein Etwas zugrunde liege, das, als die bleibende Wesenheit unter den wandelbaren Zuständen und Qualitäten, als der beherrschende Träger aller wechselnden dinglichen Merkmale, den festen Kern und zugleich den Ausgangspunkt für alle stofflichen Wandlungen bilde. Es ist somit der Begriff der Substanz, der sich dem Nachdenken aufdrängt und seine nähere Bestimmung heischt. Wenn alle Dinge vergänglich sind und in ihre Grundstoffe sich auflösen; und wenn diese elementaren Grundstoffe selbst unausgesetzt ineinander übergehen, so erscheinen alle Einzeldinge und selbst die Elemente nur wie vorübergehende Verbindungen wechselnder Qualitäten, und die Frage ist nicht abzuweisen, was denn in den Dingen und Elementen das eigentlich Wesentliche und Bleibende sei, welches ihnen die Beständigkeit, die Einheit, den verharrenden Charakter verleihe [1]).

Diese Erwägung, es müsse dem Stoffe in seiner Wandelbarkeit ein Kern, eine Substanz zugrunde liegen, die denselben als das eigentlich wesentliche und bleibende Moment trage und zusammenhalte, und die zugleich als der Ausgangspunkt aller Entwicklung aufzufassen sei, prägt der ionischen Lehre ihren Stempel auf. Und obgleich, wie wir sehen werden, die ionischen Forscher sich nicht darüber einigen können, welche Stofform als dieser substantielle Kern und Anfang der Entwicklung zu gelten habe, so steht ihnen allen doch die Entwicklungsfähigkeit

---

[1]) Über den Substanzbegriff vgl. H. Gomperz Weltanschauungslehre. 1 (Jena 1905) S. 44, „unter einem Ding verstehen wir eine solche einheitliche und beharrliche Gruppe, zu welcher wir mehrere und wechselnde, sinnlich wahrnehmbare Qualitäten zusammenzufassen pflegen; und das Substanzproblem bezieht sich nun auf die Frage, ob eine solche Gruppe noch neben jenen Qualitäten ein Element enthalte, das im Gegensatze zu der Mehrheit und dem Wechsel dieser letzteren ihre Einheit und Beharrlichkeit begründe; dieses hypothetische Element nämlich nennen wir die Substanz." Dieser einheitlichen Substanz treten die verschiedenen Qualitäten (teils primäre: räumliche Ausdehnung und Gestalt, Gewicht, Druck, Härte; teils sekundäre: Temperatur, Farbe, Klang, Geruch, Geschmack) als Accidentia und Inhaerentia gegenüber, welche letzteren eben unter der einheitlichen Substanz subsumiert werden. Die ionische Lehre hat aber nicht nach der Substanz des Einzeldings, sondern nach der gleichbleibenden Substanz aller Dinge gefragt.

der Materie selbst fest[1]. Von einem gegebenen Anfange aus gestaltet sich diese in natürlicher Evolution, und wandelt sich so nach einer festen Ordnung stufenweise in diejenigen Formen um, welche die Erfahrung als ihre Erscheinungsmodalitäten kennen lehrt. Nur über den Ausgangspunkt dieser Stoffevolution herrscht, wie schon angedeutet, unter den Forschern Differenz. Anaximander hat für diesen Ausgangspunkt den Namen „Anfang" geprägt: tatsächlich soll hierdurch nur der Anfang, d. h. diejenige Form der Stoffbildung bezeichnet werden, von der aus, als der ursprünglichen, alle weitere Wandlung der Materie sich vollzieht. Die spätere philosophische Terminologie hat diesen „Anfang" zum „Prinzip" gemacht; und auch diese vertieftere Bedeutung des Worts kann, wie wir sehen werden, schon für den ionischen „Anfang" in Anspruch genommen werden. Denn — und das ist das Entscheidende für das Verständnis der ionischen Weltanschauung — dieser „Anfang", die ἀρχή, von der alles kosmische Geschehen seinen Ausgang nimmt, ist das eigentlich Göttliche, die Gottespotenz, die lebendige schöpferische Substanz, welche in eigenster Entfaltung ihrer Wesenheit, in natürlichem organischen Werden, den Kosmos selbst und alle Einzeldinge in demselben aus sich heraus schafft und gestaltet[2]. Wir haben — wie wir noch genauer sehen werden — alles Recht, diese göttliche Ursubstanz nach ionischer Auffassung als ein einheitliches persönliches Wesen, eine ihres Selbst und ihres Tuns bewußte Persönlichkeit uns zu denken, welche in den weiteren Phasen ihrer stofflichen Wandlung Erzeugte ihres eigenen Wesens setzt. So gestaltet sich die ganze Weltevolution zu einer Schöpfung der Gottheit, die aus ihrem ursprünglichen Selbst alle andern abgeleiteten Stofformen hervorgehen läßt, und so die ganze Welt und alle Einzelwesen der Teilnahme ihres Wesens würdigt. Denn es bleibt in allen Phasen und Wandlungen der Materie immer

[1]) Die absolute Verwandlungsfähigkeit der Materie als Lehre der Ionier Aetius 1, 9, 2 οἱ ἀπὸ Θάλεω τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλης τὴν ὕλην; daher Aristot. 253[b] 9 das πάντα τὰ ὄντα κινεῖσθαι καὶ ἀεί; und Plato Kratyl. 412 D die Ionier als die welche ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ.

[2]) Simplic. φυς 24, 13 von Anaximander ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς.

der göttliche substantielle Kern erhalten und stempelt so Stoffe und Dinge zu Erzeugten und Abkömmlingen der einen Gottessubstanz.

Dieses Teilhaben aller Dinge an der Gottheit beruht auf der fortzeugenden Kraft der Substanz selbst. Daß die Ionier neben dem Substanzbegriff kein anderes Prinzip anerkannten, und daß sie speziell ein weiteres Bewegungsprinzip ablehnten, ist die bestimmte Angabe des Aristoteles, der gerade an dieser Negierung einer besonderen Bewegungsursache seine Kritik formuliert. Anderseits aber hebt Aristoteles hervor, daß die Bewegung eine Grundlehre der Ionier[1]) gewesen sei: das Dogma von der einen in Bewegung befindlichen Substanz wird als das eigentlich entscheidende Merkmal der ionischen Schule aufgestellt. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich aus der Auffassung der Substanz als der lebendigen und der persönlichen. Als lebendes Wesen trägt sie die Kraft der Bewegung in sich selbst: die ganze Entwicklung, die sich an und aus der Einen Gottessubstanz vollzieht, ist die natürliche Entfaltung der eigenen Kraft, deren Betätigung keines äußeren Anstoßes bedarf. Wie die Substanz ewig ist, so kommt ihr auch eine ewige Bewegung

---

[1]) Aristoteles definiert die ionische Lehre allgemein 184 b 15 ff. als μία ἀρχὴ — κινουμένη; in bezug auf Anaximander Theophr. bei Simplic. φυς. 24, 13 ἓν καὶ κινούμενον; ebenso Heraklit und Hipposus das. 23, 33; Thales 23, 21 μίαν καὶ κινουμένην τὴν ἀρχήν; Anaximenes Cic. n. d. 1, 10, 26 aer semper in motu; Diogenes [Plut.] Strom. 6 τοῦ παντὸς κινουμένου. Die ἀΐδιος κίνησις allen gegeben: Aristot. 250 b 20 ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν; Anaximander Anaximenes Simplic. φυς. 24, 13 ff.; Heraklit Aetius 1, 23, 7. Aristoteles sagt zwar 988 a 26 von den Ioniern τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον ἀναιροῦσι; ebenso Aetius 1, 3, 3 von Anaximander τό ποι οὖν αἴτιον ἀναιρῶν; von Anaximenes 1, 3, 4; doch spricht Aristoteles das wahre Verhältnis bestimmt aus 335 b 24 τὴν ὕλην γεννᾶν διὰ τὴν κίνησιν; 16 οἱ δ᾽αὐτὴν τὴν ὕλην, ἀπὸ ταύτης γὰρ εἶναι τὴν κίνησιν. Daher 304 b 11 die μία μόνη κίνησις dem ionischen ἓν entsprechend. Von seinem Standpunkte aus sagt Aristoteles von den Ioniern 984 b 1 οὐδενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν; 984 a 29 οὐδὲν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς; 21 οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό. Die Worte 778 b 7 οἱ ἀρχαῖοι φυσιολόγοι — οὐχ ἑώρων πλείους οὔσας τὰς αἰτίας, ἀλλὰ μόνον τὴν τῆς ὕλης καὶ τὴν τῆς κινήσεως καὶ ταύτας ἀδιορίστως können nur so verstanden werden, daß die Ionier zwar das Bewegungsprinzip anerkannten, dasselbe aber noch nicht selbständig faßten, sondern mit der ὕλη zusammenfallen ließen. Wenn die Erklärer wiederholt von der Bewegung wie unabhängig von der einen ἀρχὴ sprechen, so beruht das auf Irrtum.

zu, die aber nicht ausschließt, daß jene in spontanem Entschlusse periodenweise auf die Betätigung ihrer Kraft verzichtet und zeitweise in sich selbst ruhend verharrt. Aristoteles sowohl wie Theophrast und die späteren Kommentatoren haben für diese organische Verbindung von Kraft und Materie kein volles Verständnis und gelangen so zu schiefen Urteilen: aber ihre eigenen Berichte lassen das wahre Verhältnis noch deutlich erkennen. Ergibt sich dasselbe doch eigentlich schon von selbst aus der Tatsache, daß für alle Ionier die Substanz die Gottheit, das Göttliche schlechthin ist: das letztere ist ohne Kraftbetätigung nicht denkbar.

Damit ist aber zugleich gegeben, daß die Gottessubstanz die letzte und einzige Ursache alles kosmischen Werdens und Geschehens ist. Das erkennen auch alle Urteile einmütig an. Der Begriff der Kausalität, welcher sich dem Nachdenken mit Notwendigkeit aufdrängt, findet für die Ionier seine letzte Begründung in der einheitlichen Weltsubstanz, deren organische Evolution eben alle Stoffwandlungen mit sich bringt[1]).

Diese Betätigung der göttlichen Kraft findet ihren Ausdruck in der Schöpfung und Ausgestaltung des Kosmos. Alle Ionier sind nämlich darin einig, die Bildung des Kosmos in seiner Gesamtheit auf einen einzelnen Schöpfungsakt zurückzuführen, und dieselbe so von dem regelmäßigen Prozesse, in dem sich das Naturgeschehen, die stete Neubildung der Einzeldinge, vollzieht, abzutrennen. Beiden Momenten hat die Spekulation gerecht zu werden gesucht. Daß zunächst der Kosmos als solcher geworden sei, ist die gemeinsame Lehre aller. Ist auch der göttliche Urstoff selbst ewig, so geht doch der Bildung des Kosmos ein Zustand voraus, in dem jener noch unentwickelt und ungeschieden in sich selbst ruht[2]). Wodurch die Gottes-

[1]) Daher werden alle αἰτίαι oder causae von γένεσις und φθορά mit der ἀρχή der Materie verbunden [Plut.] Strom. 10 (Anaximander); Augustin c. d. 8, 2 (Anaximenes); Diog. 1, 35 (Thales), und alle δύναμις (δυνάμεις) aus ihr entwickelt Aetius 1, 7, 11, 13, 22.

[2]) Es heißt Aristot. 279 b 12 γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν (τὸν οὐρανόν). Daher πάντες die κίνησις in Beziehung einerseits zum κοσμοποιεῖν, andererseits zur γένεσις der Dinge, d. h. dem normalen Naturprozeß, bringen 250 b 15; 640 b 4—17; 986 b 8 ff. Anaximanders Kosmosschöpfung wird durch das ἀποκρίνεσθαι bzw. ἐκκρίνεσθαι der ἐναντιότητες Simplic. φυς. 24, 12 ff.; Aristot. 187 a 20

substanz, die wir später als die denkende, ja als die Vernunft schlechthin kennen lernen werden, veranlaßt worden ist, aus diesem Zustande des Ansichseins herauszutreten, scheint von seiten der ionischen Forscher nicht weiter erörtert zu sein: jedenfalls ist dieses Heraustreten aus sich selbst auf die spontane Bewegung der Substanz zurückzuführen. Wir haben aber die Ionier in zwei Klassen zu scheiden: Anaximander und Anaximenes — und ebenso Diogenes — gehen von der Unendlichkeit der Welt[1]), Thales und Heraklit von der Endlichkeit derselben aus. Für jene ist der einzelne Kosmos nur ein winziger Bruchteil der unendlichen Gottessubstanz, für diese ist die letztere an den räumlich umgrenzten einen Kosmos gebunden. Aber indem die Gottessubstanz in der Auffassung des Anaximander und des Anaximenes aus der Unendlichkeit ihrer Wesenheit mit einem geringen Teile ihres Selbst zur Bildung des einen Kosmos heraustritt, hält sie auch in diesem abgeschiedenen Stücke ihres substantiellen Seins die Persönlichkeit und Göttlichkeit bei, so daß der von ihr gebildete Einzelkosmos selbst wieder als Einheitssubstanz und als einheitliche Gottheit bezeichnet werden kann. Denn indem aus der unendlichen Stoffmasse der Gottessubstanz ein Teil zur Bildung des Einzelkosmos heraustritt, umschließt sie diesen letzteren in seinem räumlichen Umfange mit einer festen Grenze, durch welche sich nun der bestimmte Einzelkosmos gegen den unendlichen Außenraum und die andern im Weltenraume ähnlich gebildeten Weltteile abschließt. Es ist also jeder einzelne Kosmos, und so auch der eine, in dem wir leben und über den wir allein Erfahrung besitzen, eine in sich geschlossene selbständige Bildung, und die ihm zugrunde liegende göttliche Substanz ist gleichfalls eine eigene für sich

---

bezeichnet, daher [Plut.] Strom. 2 dieses ἀποκριθῆναι mit der γένεσις τοῦδε τοῦ κόσμου in Verbindung gebracht wird. Aus dieser Scheidung von κοσμοποιία und γένεσις der ὄντα erklärt sich der scheinbare Widerspruch von ἐκκρίνειν und γεννᾶν Aristot. 187ᵃ 12. 20; 204ᵇ 24 u. ö. Ebenso schildern [Plut.] Strom. 3; Hippol. 1, 7 die Kosmosbildung, wie sie Anaximenes gab. Heraklit läßt in allmählichem Verlöschen des Feuers κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα Aetius 1, 3, 11. Die einzelnen Phasen dieses Prozesses hat uns Heraklit selbst in verschiedenen Aussprüchen (Fr. 31) erhalten. Von Diogenes sagt [Plut.] Strom. 12 κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως, worauf die Darstellung dieses Aktes selbst folgt.

[1]) Über die Setzung von ἄπειροι κόσμοι bzw. εἷς κόσμος Aetius 2, 1, 2—3.

existierende Persönlichkeit[1]). Anders Thales und Heraklit. Eben weil ihnen die Welt, das Universum, mit dem einen sichtbaren Kosmos zusammenfällt, so wird damit zugleich alles Göttliche in diesem einen Kosmos zusammengeschlossen. Die eine persönliche Gottessubstanz lebt in dem einen Kosmos; alles Göttliche, wie es überhaupt existiert, ist in dem einen Kosmos vereinigt, und damit alles kosmische Sein aus der einen göttlichen Wesenheit hervorgegangen[2]).

Die Schöpfung des Kosmos selbst ist im Sinne der Ionier nur vom geozentrischen Standpunkte aus zu verstehen. Indem der Weltenstoff seine dichtesten und schwersten Stoffe in den Mittelpunkt des zu gestaltenden Raums stellt, schafft er sich damit zugleich das eigentliche Feld seiner Tätigkeit. Daher die älteren Ionier die ganze Entwicklung und Ausgestaltung des Kosmos von der Erde ausgehen lassen; während Heraklit — wie wir sehen werden — der Erde zwar an und für sich den geringsten Wert zuerkennt, dennoch aber nicht verkennt, daß die göttliche Tätigkeit als letztes und eigentlichstes Ziel die Erde im Auge hat. Der Kosmos selbst in seiner Gesamtheit stellt eine Kugel dar: die konstruierende Phantasie ergänzt die allein sichtbare Hemisphäre des Kosmos zu einer Ganzkugel, die, im Innern hohl, nach außen durch einen festen Verschluß abgegrenzt wird. Ist in der ionischen Auffassung die untere Hemisphäre noch von undurchdringlichem Dunkel erfüllt, so legen sich in der oberen Halbkugel um die Erde und die mit dieser verbundene Wasserregion die Sphären der Luft und des Feuers. In dieser Ausgestaltung des Kosmosraums schafft sich die Gottheit selbst die Ordnung, die für ihr gedeihliches Wirken notwendig ist[3]). Denn es ist die Gottheit selbst, welche in der

---

[1]) Aetius, 1, 7, 12 von Anaximander: ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους οὐρανοὺς θεούς; Cic. n. d. 1, 10, 25 nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque esse innumerabiles mundos. Das kann nur heißen, daß die den einzelnen Kosmos erfüllende Substanz als bestimmte einzelne göttliche Persönlichkeit gefaßt wurde. Die Worte Cic. n. d. 1, 10, 26 von Anaximenes: aera deum statuit eumque gigni können gleichfalls nur von der den Einzelkosmos erfüllenden Luftsubstanz verstanden werden: nur von dieser kann ein gigni ausgesagt werden.

[2]) Aetius 2, 1, 2 Θαλῆς — Ἡράκλειτος ἕνα τὸν κόσμον.

[3]) Anaximander läßt [Plut.] Strom. 2 um die Erde die Luftregion, um diese die Feuersphäre sich legen: die Erde wird damit zum Mittelpunkte. Anaximenes läßt

Entfaltung ihrer eigenen Wesenheit sich in die vier Stofformen und die vier elementaren Sphären auflöst, und so die Kosmosbildung zur eigensten Manifestation ihres Selbst gestaltet. Daß dieses tatsächlich die Auffassung der Ionier ist, haben wir jetzt zu zeigen.

Aristoteles bezeugt es wiederholt, daß in allen Wandlungen der Materie stets eine und dieselbe Substanz sich erhält. Und es wird diese als ein stoffliches Substrat charakterisiert, dessen Wandlungen die wechselnden Zustände der einheitlichen Materie werden. Je schärfer die Ionier den unausgesetzten Wandel des Stoffs, die rastlose Bewegung des letzteren in seinem nimmer ruhenden Auf- und Absteigen, betonten, um so signifikanter und charakteristischer tritt dem die Lehre von dem Verharren, dem Unberührtbleiben der Grundsubstanz gegenüber. Es erhält sich eben in allen Wandlungen des Weltprozesses ein Kern göttlicher Wesenheit ungebrochen und unverändert. Und dieses Dogma, wie es Aristoteles von allen Ioniern gemeinsam berichtet, wird wieder von Theophrast für jeden derselben einzeln bezeugt: der Veränderung der Teile wird das unveränderte Bleiben des Einen in seiner Wesenheit gegenübergestellt. Alle Wandlungen der Materie sind nur die wechselnden Zustände der Einen Substanz. Und hierauf gründet sich der oft wiederholte Tadel des Aristoteles[1]). Wenn alles nur Umbildung eines Einen ist,

---

das. 3 πρώτην γεγενῆσθαι τὴν γῆν und die Gestirne τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. Auch für Diogenes ist die Erde Diog. 9, 57 ἠρεισμένη ἐν τῷ μέσῳ. Über den festen Abschluß des Kosmos vgl. meine meteorol. Theorien 665 ff. Heraklits Lehre Diog. 9, 8 πεπεράνθαι τὸ πᾶν καὶ ἕνα εἶναι κόσμον findet ihre nähere Erklärung durch die von Porphyr Schol. Ξ 200 überlieferten Worte Heraklits ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Da das ganze Scholienkonglomerat z. d. St. von dem ἄπειρον des κύκλος oder der σφαῖρα handelt, so kann hier nur an die Weltkugel gedacht werden, wozu vgl. Aristot. 207ª 2 ff. Die Ordnung des Kosmos nach den vier Weltgegenden nach Heraklits Auffassung deutet Strabo 1, 6 für Nord und Süd, Schol. Platon. Resp. 498 A; Olympiodor μετεωρ. 136, 7 ff. für Ost und West an. Allgemein weist Philo quaest. in genes. 3, 5. p. 178 Aucher auf die partes mundi bipartitas et contra se invicem constitutas im Sinne Heraklits hin.

[1]) Daher Aristoteles 983ª 24 ff. von der stofflichen Entwicklung im Sinne der Ionier sagt τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης — καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης. Dasselbe 298ᵇ 29 οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαί τε φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἕν τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα

hört jede Individualität auf: die verschiedensten Dinge der Welt nicht minder, als entgegengesetzte Qualitäten, werden damit im Grunde wesentlich gleich, sie bleiben identisch; und jede verschiedene Wertung derselben schließt sich aus. Für die Ionier ist dieses Eine das Göttliche und Absolute, welches als die unwandelbare Substanz die unendliche Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit der Dinge in stufenweiser Evolution aus sich hervorgehen läßt, und welches zugleich in den vergänglichen, den stetig wechselnden Einzelerscheinungen der Welt als das ewig Unvergängliche, das allein und wirklich Seiende sich zu erhalten versteht.

Dem entspricht es, daß die Ionier ein wirkliches Entstehen und Vergehen in der Natur nicht anerkennen wollen: es beruht alles Werden nur auf einer Wandlung, einer Veränderung des einheitlichen Stoffs. Aristoteles gibt uns eine Definition dieses Wandlungsprozesses, die durchaus der ionischen Auffassung entspricht; und hebt an anderer Stelle bestimmt von den Ioniern hervor, daß für sie allein diese Form des Werdens in Betracht komme[1]). Es ist also jeder Zweifel ausgeschlossen, daß die ionische Lehre ihr Dogma von der einen Grundsubstanz mit logischer Konsequenz formuliert und ausgebildet hat: die

---

μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος. Vgl. noch 193ᵃ 18 ff.; 194ᵃ 19; 996ᵃ 7 ff. u. a. St. Das wesentliche ist also, daß in allen Einzeldingen die οὐσία ὑπομένει, die φύσις σώζεται, ἓν μόνον ὑπομένει. Alles Werden ist in Wirklichkeit nur ein τοῖς πάθεσι μεταβάλλειν und ein μετασχηματίζεσθαι. Von Anaximander heißt es Diog. 2, 1 τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον; ebenso sind für Anaximenes alle Wandlungen der Materie nur μεταβολαί des einen ἀμετάβλητον Simpl. φυσ. 24, 26 ff.; [Plut.] Strom. 3; Hippol. 1, 7. Für Diogenes Simpl. φυσ. 25, 1 ist Alles ein μεταβάλλειν τοῖς πάθεσι der einen Substanz; für Heraklit alles πυρὸς ἀνταμοιβή Plut. Ei 8 p. 388 E; daher für ihn in Wirklichkeit alle ὄντα aus Feuer bestehen Theophr. bei Simplic. φυσ. 23 ὡς ταύτης μιᾶς οὔσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης; Lucret. 1, 690. Daß damit im Grunde Alles Eins, identisch bleibt, hebt Aristoteles oft 185ᵇ 19; 335ᵃ 24 ff. usw. hervor.

[1]) Die Definition der ἀλλοίωσις Aristot. 319ᵇ 10 ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ὄντος μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν, ausdrücklich 314ᵃ 8, 314ᵇ 1 als voll und ganz für die Ionier passend bezeichnet. Das ἑτεροιοῦσθαι (und doch τὸ αὐτὸ εἶναι) des Diogenes Simplic. φυσ. 151 ist nur ein anderer Ausdruck des ἀλλοιοῦσθαι. Daher richtig Aetius 1, 17, 1 Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ κράσεις εἶναι τὰς τῶν στοιχείων μίξεις κατ' ἀλλοίωσιν.

ganze Weltentwicklung beruht auf der inneren Umwandlung der einen Substanz, die als der Urstoff zugleich göttlichen Charakter an sich trägt, und somit alles was existiert selbst der Göttlichkeit teilhaftig werden läßt.

Dieser Grundgedanke der ionischen Lehre, daß alle Veränderungen des Stoffs nur Wandlungen einer und derselben Ursubstanz seien, wird von Diogenes v. Apollonia, der sich hierin eng an Anaximenes und überhaupt an die Ionier anschließt, klar zum Ausdruck gebracht: es ist interessant, diese Motivierung des monistischen Gedankens von antikem Standpunkte aus kennen zu lernen. „Um kurz den Gesamtinhalt der philosophischen Spekulation zusammenzufassen", sagt Diogenes[1]), „spreche ich die Überzeugung aus, daß alle Dinge nur Wandlungen eben desselben Grundstoffs sind, und daß sie demnach in ihrer Wesenheit identisch sind. Und das ist offenbar. Denn wenn von den in diesem Kosmos befindlichen Dingen Erde, Wasser, Luft, Feuer, und den andern (abgeleiteten) Dingen, soweit dieselben in diesem Kosmos zur Erscheinung kommen, irgend etwas wesentlich anders wäre als das andere, d. h. anders seinem eigentlichen Grundwesen nach; und wenn es demnach nicht bei seinen vielfachen Umgestaltungen und Wandlungen in seiner Identität verharrte: dann könnte es in keiner Weise miteinander in Wechselbeziehung treten, noch könnte dem einen von dem andern ein Nutzen oder Schaden entstehen (d. h. wechselseitige Einwirkungen erfahren); auch könnte nicht eine Pflanze aus der Erde sprossen, oder ein Tier oder sonst etwas entstehen, wenn dasselbe nicht eben in seinem Grundwesen ein in sich Gleiches und Identisches wäre[2]). Vielmehr sind alle diese Dinge nur Wandlungen aus einem und demselben Grundstoffe, indem sie bald diese, bald jene Form annehmen, und in eben denselben Grundstoff schließlich wieder zurückgehen." Diogenes erklärt es also für unmöglich, daß ihrem Grundwesen nach verschiedene Urstoffe oder Substanzen eine so enge Verbindung und Vermischung miteinander eingehen können, wie die Dinge des Kosmos sie tatsächlich erweisen. Zeigt der Kosmos selbst und

[1]) Die Worte finden sich (Fr. 2) Simplic. φυσ. 151, 28 ff.

[2]) Die betr. Worte selbst lauten: εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι.

zeigen seine Einzeldinge eine unlösliche Einheit und Einheitlichkeit, die formal in der Einheit von Raum und Zeit, real in dem kausalen Zusammenhange alles noch so verschieden gestalteten Seins zum Ausdruck kommt, so ist dieses nur aus der Einheit der Grundsubstanz, aus dem, auf innerlich gleichem Wesensbestande der Materie beruhenden, Einheitssysteme der Welt zu erklären. Die Verschiedenheit der stofflichen Erscheinungsformen ist allein aus der inneren Wandlung eben jener Einheitssubstanz zu verstehen. Wie gesagt, entspricht diese Motivierung der Notwendigkeit, nur eine einzige Grundsubstanz anzunehmen, ohne Zweifel dem Gedanken, von dem die gesamte ionische Spekulation sich hat bestimmen lassen. Wir haben also in dem ionischen Dogma die mit vollem Bewußtsein ausgebildete monistische Weltanschauung zu erkennen: ihre Grundlehre ist die Einheit der Materie, der sich selbst bewegenden, sich selbst umgestaltenden, aber unter allen Wandlungen in ihrer Identität sich erhaltenden Materie.

Wie ist aber mit dieser monistischen Weltanschauung die Erfahrungstatsache vereinbar, daß Natur und Leben von Gegensätzen beherrscht sind? Nicht nur der Stoff als solcher, auch die einzelnen Dinge nach Eigenschaften, Zuständen, Tätigkeiten, stellen sich in einer gegensätzlichen Entwicklung dar, und es fragt sich, wie diese zu erklären sei[1]). Scheint doch der Gegensatz sich in sich selbst aufzuheben, indem der eine Höhenpunkt in der

---

[1]) Die Grundzüge der Gegensatzlehre, wie sie allen voraristotelischen Schulen eigen sind, gibt Aristoteles φυσ. α 5 (vgl. 188[b] 26ff.). Es heißt 188[a] 19, 26 πάντες δὲ τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν (1075[a] 28 πάντες ἐξ ἐναντίων πάντα ποιοῦσιν), was sodann inbezug auf die einzelnen Schulen ausgeführt wird. Alle vertreten die Überzeugung 1. δεῖ τὰς ἀρχὰς μήτε ἐξ ἀλλήλων εἶναι μήτε ἐξ ἄλλων καὶ ἐκ τούτων πάντα. τοῖς δ'ἐναντίοις τοῖς πρώτοις ὑπάρχει ταῦτα, διὰ μὲν τὰ πρῶτα εἶναι μὴ ἐξ ἄλλων, διὰ τὰ ἐναντία ἐξ ἀλλήλων. Die Gegensätze, und zwar handelt es sich hier um die ersten, die prinzipiellen ἐναντία, die ihrerseits alle abgeleiteten und späteren Gegensätze bedingen, können sich nicht gegenseitig hervorbringen, noch können sie aus andern ἐναντία hervorgehen, sie selbst aber sind die Erzeugerinnen von πάντα. 2. Die ἐναντία — und dieses gilt nicht nur von den πρῶτα, sondern von allen, auch den abgeleiteten — müssen derselben συστοιχία angehören. 3. Die ἐναντία, da sie sich nicht gegenseitig hervorbringen können, weisen auf ein τρίτον, ein μεταξύ hin, aus dem sie sich entwickeln können. Allgemein charakterisiert Aristoteles diese ἐναντία 189[b] 10 als ὑπεροχή und ἔλλειψις, womit die Entwicklung der einheitlichen Materie nach ihren beiden Polen gezeichnet wird: positiv und negativ, aufwärts und abwärts.

gegensätzlichen Entwicklung den andern unmöglich macht. So löscht der Tod das Leben, das Dunkel das Licht, die Kälte die Wärme aus: für beider gemeinsames Sein scheint keine Stätte zu sein. Die Ionier haben dieser Frage, wie die Gegensätze zu erklären, ihre ernsteste Aufmerksamkeit zugewandt, und Aristoteles hat uns die Hauptpunkte ihrer logischen Gedankengänge erhalten, auf denen sie die Notwendigkeit des Gegensatzes zu begründen gesucht haben[1]). Es ist verständlich, daß die Ionier, denen die Materie im Mittelpunkte ihrer Forschungen stand, von dieser auch bei der Frage nach dem Wesen der Gegensätze ausgegangen sind. Der Stoff als solcher weist in der Tat den schroffsten Gegensatz auf: die feste und dichte Masse, wie sich dieselbe im Erdelemente darstellt, erscheint völlig unvereinbar mit der aufgelösten, sinnlich kaum noch wahrnehmbaren Form, in der die Luft und mehr noch das Feuer zur Erscheinung kommt. Aristoteles bezeugt es, daß dieser Gegensatz der Dichte und der Auflösung, wie er im Stoffe den Sinnen zur Erfahrung gelangt, den Ausgangspunkt für alle Spekulationen über den Gegensatz im allgemeinen gebildet hat. Aus diesem Gegensatze des dichten und des aufgelösten Stoffs ist zunächst der weitere Gegensatz der Kälte und der Wärme erklärt; es ist nicht minder derjenige der Schwere und der Leichtigkeit aus demselben abgeleitet worden. Bietet der elementare Erdstoff, d. h. die Materie in ihrem festen Aggregatzustande, den einen Gegensatz der Dichte, der Schwere, der Kälte dar, so stellt die luft- oder gasartige Aggregatform der Materie in der Atmosphäre und mehr noch in den Feueratomen den andern Gegensatz der Aufgelöstheit, wie nicht minder der Wärme und der Leichtigkeit dar. Damit wachsen

[1]) Auf Thales wird schon der Ausspruch zurückgeführt Diog. 1, 35, der Tod unterscheide sich in nichts vom Leben; auch für Anaximander und Anaximenes sind γένεσις und φθορὰ die alles beherrschenden Gegensätze [Plut.] Strom. 2. Die ἐναντιοδρομία in Heraklits Naturauffassung bezeugt Diog. 9, 7 πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα; Aetius 1, 7, 22 εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. Daß es sich bei den ἐναντία für Heraklit um ein ὑπάρχειν, nicht nur um ein φαίνεσθαι handelt, hebt Sextus Pyrrh. 1, 210; 2, 69 hervor. Vgl. hierzu Joël zur Gesch. der Zahlprinzipien in d. griech. Philos. Monismus u. Antithetik b. d. älteren Ioniern u. Pythagoreern Zeitschr. f. Philos. 97, 161 ff.

aber diese gegensätzlichen Erscheinungsformen der Materie in Dichte, Schwere, Kälte einer-, in Lockerheit, Leichtigkeit, Wärme anderseits zu den die gesamte Natur beherrschenden empor. Denn es sind vor allem die Kräfte der Wärme und Kälte, die wir schon von den Ioniern als die den gesamten Naturprozeß bestimmenden anerkannt sehen. Die hohe Kraft ionischen Denkens zeigt sich nun aber darin, daß diese scheinbar entgegengesetzten und sich aufhebenden Kräfte der Kälte und der Wärme auf ein einheitliches Prinzip, die Bewegung, zurückgeführt sind: sie sind die wechselnden Formen einer Bewegung, welche sich langsamer oder schneller vollzieht und damit zugleich eine Verdichtung und eine Auflockerung der Materie herbeiführt [1]). Und weiter. Diese Kraft, die je nachdem Kälte oder Wärme, Stoffverdichtung oder Stofflockerung, Schwere oder Leichtigkeit hervorbringt, ist nicht selbständig, sie ist im Gegenteil dem Stoffe als solchem immanent, organisch mit demselben verbunden, die Äußerung des persönlichen Lebens, wie dasselbe dem Stoffe eigen ist. In der Betätigung ihrer eigenen Lebens-

[1]) Daß nach ionischer Lehre die πρῶτα ἐναντία auf πύκνωσις und μάνωσις beruhen, wird von Aristoteles wiederholt 187ᵃ 12; 188ᵃ 22; 265ᵇ 30; 303ᵇ 15; 330ᵇ 9 hervorgehoben. Von Thales, Anaximenes, Diogenes, Heraklit wird diese Lehre speziell bezeugt: von Anaximander fehlt durch Zufall ein solches direktes Zeugnis. Doch heißt es auch bei Simplic. φυσ. 149, 32 ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου (Anaximenes) Θεόφραστος τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ πύκνωσιν, δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο. In Wirklichkeit unterscheiden sich πυκνόν und μανόν durch μέγεθος und μικρότης, indem das πυκνόν seine Teilchen enger aneinander treten läßt und so größere Stücke bildet, das μανόν umgekehrt die dichteren Bestandteile auseinander löst und so in immer kleinere Teilchen sich scheidet. Hierüber vgl. 303ᵇ 22 ff. u. ö. Anderseits aber unterscheiden sich auch Schwer und Leicht, βαρύ und κοῦφον, durch Größe oder Kleinheit und sind so mit πυκνόν und μανόν wesentlich identisch 310ᵃ 3 ff. Endlich aber sind auch θερμόν und φυχρόν mit leicht und schwer, locker und dicht begrifflich zusammenfallend: ὅσοι μὲν οὖν ἓν μόνον λέγουσι, heißt es 330ᵇ 9, εἶτα πυκνώσει καὶ μανώσει τἄλλα γεννῶσι, τούτοις συμβαίνει δύο ποιεῖν τὰς ἀρχάς, τό τε μανὸν καὶ τὸ πυκνόν, ἢ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φυχρόν. Daher auch 307ᵇ 15 ψυχρόν und θερμόν durch μικρότης und μέγεθος unterschieden; 309ᵇ 29. Wenn Aristoteles daher sagt 260ᵇ 7 ἔτι δὲ πάντων — τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις, καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσι καὶ ἀραιότητες εἶναί τινες, so bringt er hier zweifellos einen vom ganzen Altertum vertretenen physikalischen Lehrsatz zum Ausdruck, der speziell auch und in erster Linie von den Ioniern aufgestellt worden ist.

kraft bewegt sich die Materie schneller oder langsamer, und bringt damit im eigenen Leibe die wechselnden Zustände der Verdichtung und Auflösung, der Kälte und Wärme, der Schwere und Leichtigkeit hervor. Wir sehen also auch hier den monistischen Gedanken bis in seine äußersten Konsequenzen ausgebildet. In der Materie, als der einzig existierenden und in ihrer substantiellen Wesenheit verharrenden, ist alles Leben, alle Kraft, alle Bewegung vereint. Und diese ihre Bewegung ist es, welche alle Wandlungen und Veränderungen in Natur und Welt hervorbringt.

Da die einheitliche Substanz als solche sich nicht zu ihrem Gegensatze umbilden, d. h. in eine Nicht-Substanz vergehen kann [1]), so bleibt nur die Erklärung übrig, daß ihre Zustände, ihre Qualitäten, und, da sie selbst lebendig ist, auch ihre Tätigkeiten wechseln und so die Formen sich gegenseitig ausschließender Erscheinungen annehmen. Verdichtung und Lockerung ihrer eigenen Struktur sind die wechselnden Formen, in denen sich das Leben, die Tätigkeit, die Bewegung der einheitlichen Substanz äußert: die verschiedenen Grade des verdichteten oder aufgelösten Zustandes der Materie bringen den Wechsel der elementaren Formen, Erde und Wasser, Luft und Feuer, hervor [2]). Bildet so die Erde als die absolut dichte, schwere und kalte, das Feuer als die absolut lockere, leichte und warme Form der einheitlichen Materie die äußersten Pole einer auf- und absteigenden Entwicklung und damit zugleich die schärfsten Gegensätze, so wird das Nachdenken damit von selbst auf einen mittleren Zustand der substantiellen Materie hingewiesen, aus dem sich diese nach der einen und nach der andern Seite gleichmäßig entwickeln kann. Darin liegt die Erklärung für die Setzung der Luft oder des Wassers, oder einer unbestimmten Zwischenform der Materie als der Urform dieser und als des Anfangs aller Stoffevolution. Es mußte eine mittlere Form der Materie

---

[1]) Aristot. 189ª 32 οὐκ εἶναί φαμεν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ· πῶς οὖν ἐκ μὴ οὐσιῶν οὐσία ἂν εἴη; ἢ πῶς ἂν πρότερον μὴ οὐσία οὐσίας εἴη: ist in ionischem Sinne gesagt, da hieraus die Annahme eines τρίτον folgt, wie im unmittelbaren Anschlusse hieran dargelegt wird.

[2]) Die termini technici für die Verdichtung und Verdünnung der Materie sind πυκνότης und μανότης als Zustand, πύκνωσις und μάνωσις als Prozeß.

sein, die, gleichsam als die normale an Dichte, an Schwere, an Temperatur, die Möglichkeit und die Fähigkeit bot, sich aufwärts loser und leichter zu entwickeln und so zugleich in einen Zustand wechselnder Wärme überzugehen, oder abwärts dichter und schwerer sich zu gestalten, und damit zugleich in einen Zustand steigender Kälte sich zu verwandeln. Die Entwicklung des Stoffs ist die notwendige Voraussetzung alles Werdens in der Welt: soll also sich überhaupt ein Werden und damit ein Leben im Kosmos gestalten, so muß der in sich lebendige Stoff aus sich heraustreten; er muß sich entfalten; er muß sich entwickeln. Und da die Erfahrung zeigt, daß der Gegensatz für alles natürliche Werden notwendig ist, indem der Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, von Wärme und Kälte alles Werden und Wachsen, alles Entstehen und Vergehen, alles Leben und Sterben bedingt, so muß sich die Entwicklung der Weltsubstanz in einer auf- und absteigenden Skala vollziehen [1]). In eigenster Initiative, in spontaner Bewegung vollzieht die lebendige göttliche Substanz jenes Auf- und Absteigen ihres Selbst, um so aus sich heraus, aus ihrem eigenen Stoffe und Leibe, den Kosmos auszugestalten, ihn in die Einzeldinge überzuführen und ihm zugleich den stetigen Wechsel von Werden und Vergehen zu ermöglichen.

Aus diesen Erwägungen heraus erklärt sich, wie schon bemerkt, die Lehre der älteren Ionier. Die Setzung des Wassers als der eigentlichen Ur- und Normalform der göttlichen Substanz

[1]) Aristot. 189^a 34ff. gibt die Rechtfertigung der altionischen ἀρχή und ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der ionischen Lehre. Am besten paßt als ἀρχή, sagt Aristoteles, Anaximanders ἄπειρον, weil am prägnantesten dem Begriff des μεταξύ entsprechend; will man ein Element als ἀρχή annehmen, so ist das richtigste die Luft (Anaximenes), oder das Wasser (Thales), weil diese beiden Elementarformen in ihrer Stellung zwischen den beiden ἐναντία von Feuer und Erde am nächsten dem Begriffe des μεταξύ kommen. Über das μεταξύ oder μέσον vgl. noch 303^b 22; 301^b 22: die Luft vereinigt noch die ἐναντία in sich; daher οὐρ. 4 Erde und Feuer die ersten Elemente, weil am bestimmtesten die Pole der Entwicklung zum Ausdruck bringend, Luft und Wasser nur relativ, als μέσον 312^a 7. 8; 28ff.; 330^b 14. 19. 34; daher dieses μέσον oder μεταξύ bald als einheitlich (ἕν für Luft und Wasser zusammen), oder als δύο (nach Luft und Wasser geschieden) bezeichnet. Dem entsprechend alle Bewegung 310^a 25 ἐκ τῶν ἐναντίων εἰς τὰ ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ: die sich bewegende ὕλη muß, um aus einem ἐναντίον in das andere zu gelangen, zunächst in das μεταξύ übergehen.

durch Thales, der Luft durch Anaximenes, eines noch unentwickelten mittleren Stoffs, aus dem sich dann die vier Elemente hervorzubilden vermögen, durch Anaximander: diese drei verschiedenen Lehrformen sind nur Variationen des einen Dogmas, daß die göttliche Ursubstanz einen Zustand an sich tragen muß, aus dem sie die Möglichkeit hat, aufsteigend sich allmählich aufzulösen und damit sich zu erwärmen, absteigend ihre Teile enger aneinander zu schließen und damit zugleich zu erkalten [1]). Es ist verständlich, daß die genannten drei Denker, jeder gesondert für die spezielle Formulierung dieses Dogmas, wie er dasselbe vertrat, Gründe aufzufinden gesucht und gewußt haben: sie sind, jeder auf seinem Wege, dem Göttlichen in der Natur nachgegangen, um sein Walten und Wirken überall aufzuspüren und nachzuweisen. So glaubte Thales, der im Wasser, d. h. in der flüssigen Aggregatform der Materie, den Ausgangspunkt der Stoffevolution und damit zugleich die göttliche Wesenheit in ihrer ursprünglichen und unmittelbaren Wirksamkeit zu erkennen glaubte, diese göttliche Substanz durch alle Phasen des Stoffwandels verfolgen zu können. Denn überall scheint ein Flüssiges sich zu erhalten, welches alle stofflichen Bildungen durchzieht und durchsetzt; welches als Bindungsmittel die Dinge zusammenhält und in ihren Bildungselementen aneinander schließt; welches so den inneren Zusammenhang der Welt schafft und erhält, und damit als die eine bewegende und belebende, die formende und gestaltende Kraft erscheint. Thales wies auf den Samen, auf die Nahrung, auf die Erhaltung des Feuers durch Feuchtigkeit hin, um nachzuweisen, daß überall das Naß ein notwendiges Bildungselement sei. Daß aber in allen Dingen eine wirkende göttliche Substanz tätig sei, glaubte er namentlich aus dem Magnet erschließen zu dürfen, der die Kraft hat Eisen anzuziehen: hier war ihm die immanente Gottesenergie besonders erkennbar. Aus dieser Beobachtung zog er den Schluß, daß auch das scheinbar Leblose an der belebenden Gottheit teil habe: denn die Kraft des lebendigen Nasses durchdringe als die bewegende göttliche Kraft allen Stoff. Daher ihm der ganze Kosmos beseelt und

[1]) Falsch ist es, was Aristoteles von der ionischen Lehre sagt 189[b] 14 τὰ δύο μὲν ποιεῖν τὸ δὲ ἓν πάσχειν. Denn in Wirklichkeit ist es das ἕν, d. h. die lebendige ὕλη, selbst, welche ihre Wandlungen in die ἐναντία vollzieht.

von Dämonen, d. h. von göttlichen Erscheinungen und Kräften, erfüllt galt [1]). Vom Wasser geht demnach die Entwicklung der Materie aus, die in allen Phasen ihrer Evolution ihren substantiellen Kern bewahrt.

Und in ähnlicher Weise erkennt Anaximenes in der Luft, d. h. in der gasförmigen oder der ausdehnsam flüssigen Aggregationsform der Materie, die ursprüngliche und die spezifisch göttliche Substanz, und leitet aus der Göttlichkeit dieses Luftprinzips die Belebung der ganzen Welt und ihre Anteilnahme an der Gottheit ab. Die Luft ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern in die engste Beziehung zum Leben und zur psychischen Tätigkeit gesetzt worden, da sie es ist, die im Atmungsprozesse das organische Leben aufrecht hält, und die in dem Fluidum ihrer, über den ganzen Kosmos sich ausbreitenden, Wesenheit tatsächlich als die tragende und erhaltende Lebenskraft aller Wesen und aller Dinge erscheint. So wird für Anaximenes die Luft, der Aër, zum Gotte schlechthin: und diesen göttlichen Aër läßt er wieder als die bewegende und belebende Kraft Alles durchziehen und in seinem Bestande aufrecht erhalten. „Wie unsere Seele“, sagt Anaximenes, „Luft ist und als solche uns

---

1) Von Thales werden die Aussprüche überliefert Diog. 1, 35 πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ; damit stimmt ein weiterer Ausspruch 1, 36 τί τὸ θεῖον; τὸ μή τε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν. Hier erscheint nur eine Gottheit, die eben mit dem ὕδωρ als der ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεως identisch ist Simplic. φυσ. 23, 22 ff. (aus Theophrast). Ausdrücklich wird hier von Thales und Hippon, seinem späteren Nachfolger, betont, daß sie κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες sich bestimmen ließen: die sinnliche Wahrnehmung bildete den Ausgangspunkt ihrer Deduktionen. Wenn ein anderer Ausspruch des Thales a. O. 1, 36 von θεοί spricht und ferner als seine Lehre angegeben wird 1, 27 ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη, Aristot. 411ᵃ 7 πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, so folgt daraus, daß die eine Gottheit andere Götter zeugend oder aus sich hervorgehen lassend aufgefaßt wurde. In Wirklichkeit war eben die ganze Weltbildung eine Entfaltung der Gottheit, daher der Ausspruch 1, 35 κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ. Für Thales ist der ganze Kosmos eine Ausgestaltung des ὕδωρ als der göttlichen ἀρχή, die sich als bewegendes Prinzip Aetius 1, 7, 11 und zugleich als Beseelung durch alle Einzeldinge ergießt und so alles mit göttlicher Kraft erfüllt. Über den Magnet vgl. Diog. 1, 24; Arist. 415ᵃ 19. Ferner vertrat schon Thales den von Aristoteles weiter ausgeführten Gedanken, daß alle Einzeldinge durch das flüssige Element verbunden und zusammengehalten werden (συνεκτικὸν πάντων Simplic. φυσ. a. a. O.).

beherrscht und zur Einheit schafft, so umfaßt und trägt den ganzen Kosmos (d. h. die sichtbare Welt in all ihren Einzelformen) Odem und Luft." Und denselben Gedanken spricht Diogenes aus, indem er von der Luft sagt, sie beherrsche und lenke alle Dinge; sie trete an jedes heran und durchziehe alles und sei in allem. „Denn es ist nichts," fügt er hinzu, „was nicht an ihr teil hat." Sie erweise sich aber in unendlich verschiedenen Abstufungen und Modifikationen tätig und wirksam, woraus es zu erklären, daß nicht ein Ding dem andern gleich sei. Vor allem ist die Luft das belebende Prinzip im Menschen und in den übrigen lebenden Wesen, die so am unmittelbarsten der Gottheit teilhaftig werden[1]). Nach Anaximenes-Diogenes ist also die Luft nicht nur der Ausgangspunkt aller Stoffentwicklung, sie ist auch die Substanz, die in allen Wandlungen der Materie in ihrer Identität sich erhält.

Während so das einheitliche göttliche Prinzip für Thales und Anaximenes mit einem der bekannten vier Grundstoffe zusammenfällt, und somit die Gottheit zu einer jederzeit sinnlich wahrnehmbaren und erkennbaren wird, ist Anaximander tiefer in die geheimnisvollen Urgründe der Natur hinabgestiegen. Denn nach seiner Lehre offenbart sich die Gottheit, das göttliche Prinzip, die göttliche Lebenssubstanz, niemals in ihrer unmittelbaren Wesenheit, sie kommt also niemals in ihrer vollen Unmittelbarkeit zur Perzeption. Es sind immer nur abgeleitete Wesensformen

[1]) Die Worte des Anaximenes Aetius 1, 3, 4: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει· λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα. A. hob gerade die Bewegung der Luft hervor, die schon in sich selbst die Möglichkeit der Wandlung trage, Hippol. 1, 7, 2. Theophrast hat uns die Phasen erhalten, die nach A. als die charakteristischen Wandlungsstufen der Luftstruktur in die Erscheinung treten und deren wichtigsten und primären die drei andern Elemente sind, Simpl. φυσ. 24; [Plut.] Str. 3; Hippol. 1, 7, 1 ff. Der einheitliche θεός erscheint aber zugleich in allen Dingen: δεῖ δ'ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις Aetius 1, 7, 13. Über Diogenes Simplic. φυσ. 151 ff. (Fr. 4); der ἀήρ erzeugt in seinem ματαβάλλειν τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων μορφὴν Simpl. φυσ. 25, 1. So kann Theophrast nach der Lehre des D. τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα nennen, eben weil alle Dinge aus der Wandlung dieses Elements hervorgehen. Dasselbe bleibt als der göttliche Lebensodem in allen Dingen erhalten und prägt damit dem ganzen Kosmos den einheitlichen und zugleich göttlichen Charakter auf. Gerade Diogenes hat deshalb von Seiten des Aristoteles die höchste Anerkennung gefunden, 322[b] 12.

der Gottheit, die den menschlichen Sinnen und dem menschlichen Verstande entgegentreten. Denn der Urstoff Anaximanders, das Apeiron (ἄπειρον), „das Grenzenlose“, ist die noch ungeformte, noch nicht in die Einzelelemente geschiedene, sondern in zusammenhängender Masse die Welt erfüllende Materie, die aber potentiell schon in sich die vier Grundformen der Elemente enthält, in die sie sich in allmählicher Evolution entwickelt. Dieser Urstoff ist aber, wie Aristoteles mit Recht hervorhebt, wenigstens in dem Kosmos, in dem wir leben, niemals und nirgends existent[1]). Nur die aus diesem Urstoffe durch eine schöpferische Ausscheidung sich lösenden sekundären Bildungen von Erde und Wasser, von Luft und Feuer offenbaren sich dem Menschen und gestalten sich zu Dingen und Wesen: die volle Unmittelbarkeit und Absolutheit des Göttlichen zu schauen, ist dem Menschen verwehrt. Aber auch in diesen abgeleiteten elementaren Grundstoffen, und nicht minder in den aus diesen letzteren wieder hervorgehenden Einzeldingen, erhält sich, wenn auch unsichtbar und verborgen, die göttliche Potenz und wirkt und schafft als das unwandelbare Absolute, das in der Flucht der Erscheinungen ewig Seiende und Bleibende, geheimnisvoll in Allem[2]).

[1]) Die Definition im Sinne der alten Physiker Aristot. 207 b 34 φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν charakterisiert das ἄπειρον als Materie (ὕλη-αἰσθητόν), aber als die noch ungeschiedene (συνεχές) und ungeformte (στέρησις) Materie. Auf dieses ἄπειρον beziehen sich die Worte 204 b 22 ff.: es erscheint danach als ein Stoff παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα (näml. die vier Elemente) γεννῶσι (ἕτερον — ἐξ οὗ ταῦτα). Die folgende Kritik verwirft die Existenz eines solchen ἄπειρον als der Grundsubstanz, aus welcher die elementaren Bildungen hervorgehen, weil die Natur nirgends dasselbe aufweist.

[2]) Daß Anaximander sein ἄπειρον tatsächlich als in allen Stoffwandlungen sich erhaltend angenommen hat, kann nicht bezweifelt werden. Theophrast stellt (Simplic. φυσ. 154, 14 ff.) Anaximander betreffs der Auffassung der σωματικὰ στοιχεῖα in Parallele mit Anaxagoras (dieser παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ) und bezeichnet als Gesamtinhalt seiner Lehre die Annahme von μία φύσις als ὑποκείμενον. Danach bleibt das ἄπειρον als Grundsubstanz in den Stoffevolutionen, die sich durch Ausscheidung aus jener vollziehen, erhalten. Ebendasselbe sagt ja auch Aristoteles 983 b 6 ff. von allen Ioniern und demnach auch von Anaximander. Damit stimmt auch Diog. 2, 1, welcher die Lehre Anaximanders definiert τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι: die μέρη können nur die vier Elemente sein, welche Aristoteles auch 204 b 22 ff. als aus dem einen Grundstoff, dem ἀμετάβλητον, erzeugt

beherrscht und zur Einheit schafft, so umfaßt und trägt den ganzen Kosmos (d. h. die sichtbare Welt in all ihren Einzelformen) Odem und Luft." Und denselben Gedanken spricht Diogenes aus, indem er von der Luft sagt, sie beherrsche und lenke alle Dinge; sie trete an jedes heran und durchziehe alles und sei in allem. „Denn es ist nichts," fügt er hinzu, „was nicht an ihr teil hat." Sie erweise sich aber in unendlich verschiedenen Abstufungen und Modifikationen tätig und wirksam, woraus es zu erklären, daß nicht ein Ding dem andern gleich sei. Vor allem ist die Luft das belebende Prinzip im Menschen und in den übrigen lebenden Wesen, die so am unmittelbarsten der Gottheit teilhaftig werden [1]. Nach Anaximenes-Diogenes ist also die Luft nicht nur der Ausgangspunkt aller Stoffentwicklung, sie ist auch die Substanz, die in allen Wandlungen der Materie in ihrer Identität sich erhält.

Während so das einheitliche göttliche Prinzip für Thales und Anaximenes mit einem der bekannten vier Grundstoffe zusammenfällt, und somit die Gottheit zu einer jederzeit sinnlich wahrnehmbaren und erkennbaren wird, ist Anaximander tiefer in die geheimnisvollen Urgründe der Natur hinabgestiegen. Denn nach seiner Lehre offenbart sich die Gottheit, das göttliche Prinzip, die göttliche Lebenssubstanz, niemals in ihrer unmittelbaren Wesenheit, sie kommt also niemals in ihrer vollen Unmittelbarkeit zur Perzeption. Es sind immer nur abgeleitete Wesensformen

[1]) Die Worte des Anaximenes Aetius 1, 3, 4: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει· λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα. A. hob gerade die Bewegung der Luft hervor, die schon in sich selbst die Möglichkeit der Wandlung trage, Hippol. 1, 7, 2. Theophrast hat uns die Phasen erhalten, die nach A. als die charakteristischen Wandlungsstufen der Luftstruktur in die Erscheinung treten und deren wichtigsten und primären die drei andern Elemente sind, Simpl. φυσ. 24; [Plut.] Str. 3; Hippol. 1, 7, 1 ff. Der einheitliche θεός erscheint aber zugleich in allen Dingen: δεῖ δ'ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις Aetius 1, 7, 13. Über Diogenes Simplic. φυσ. 151 ff. (Fr. 4); der ἀήρ erzeugt in seinem ματαβάλλειν τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων μορφήν Simpl. φυσ. 25, 1. So kann Theophrast nach der Lehre des D. τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα nennen, eben weil alle Dinge aus der Wandlung dieses Elements hervorgehen. Dasselbe bleibt als der göttliche Lebensodem in allen Dingen erhalten und prägt damit dem ganzen Kosmos den einheitlichen und zugleich göttlichen Charakter auf. Gerade Diogenes hat deshalb von Seiten des Aristoteles die höchste Anerkennung gefunden, 322^{b} 12.

der Gottheit, die den menschlichen Sinnen und dem menschlichen Verstande entgegentreten. Denn der Urstoff Anaximanders, das Apeiron (ἄπειρον), „das Grenzenlose", ist die noch ungeformte, noch nicht in die Einzelelemente geschiedene, sondern in zusammenhängender Masse die Welt erfüllende Materie, die aber potentiell schon in sich die vier Grundformen der Elemente enthält, in die sie sich in allmählicher Evolution entwickelt. Dieser Urstoff ist aber, wie Aristoteles mit Recht hervorhebt, wenigstens in dem Kosmos, in dem wir leben, niemals und nirgends existent[1]). Nur die aus diesem Urstoffe durch eine schöpferische Ausscheidung sich lösenden sekundären Bildungen von Erde und Wasser, von Luft und Feuer offenbaren sich dem Menschen und gestalten sich zu Dingen und Wesen: die volle Unmittelbarkeit und Absolutheit des Göttlichen zu schauen, ist dem Menschen verwehrt. Aber auch in diesen abgeleiteten elementaren Grundstoffen, und nicht minder in den aus diesen letzteren wieder hervorgehenden Einzeldingen, erhält sich, wenn auch unsichtbar und verborgen, die göttliche Potenz und wirkt und schafft als das unwandelbare Absolute, das in der Flucht der Erscheinungen ewig Seiende und Bleibende, geheimnisvoll in Allem[2]).

---

[1]) Die Definition im Sinne der alten Physiker Aristot. 207 b 34 φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν charakterisiert das ἄπειρον als Materie (ὕλη-αἰσθητόν), aber als die noch ungeschiedene (συνεχές) und ungeformte (στέρησις) Materie. Auf dieses ἄπειρον beziehen sich die Worte 204 b 22 ff.: es erscheint danach als ein Stoff παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα (näml. die vier Elemente) γεννῶσι (ἕτερον — ἐξ οὗ ταῦτα). Die folgende Kritik verwirft die Existenz eines solchen ἄπειρον als der Grundsubstanz, aus welcher die elementaren Bildungen hervorgehen, weil die Natur nirgends dasselbe aufweist.

[2]) Daß Anaximander sein ἄπειρον tatsächlich als in allen Stoffwandlungen sich erhaltend angenommen hat, kann nicht bezweifelt werden. Theophrast stellt (Simplic. φυσ. 154, 14 ff.) Anaximander betreffs der Auffassung der σωματικὰ στοιχεῖα in Parallele mit Anaxagoras (dieser παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ) und bezeichnet als Gesamtinhalt seiner Lehre die Annahme von μία φύσις als ὑποκείμενον. Danach bleibt das ἄπειρον als Grundsubstanz in den Stoffevolutionen, die sich durch Ausscheidung aus jener vollziehen, erhalten. Ebendasselbe sagt ja auch Aristoteles 983 b 6 ff. von allen Ioniern und demnach auch von Anaximander. Damit stimmt auch Diog. 2, 1, welcher die Lehre Anaximanders definiert τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι: die μέρη können nur die vier Elemente sein, welche Aristoteles auch 204 b 22 ff. als aus dem einen Grundstoff, dem ἀμετάβλητον, erzeugt

So verschieden also auch diese drei Denker den Anfang und Ausgangspunkt aller kosmischen Evolution zu bestimmen scheinen; und so verschieden sie dementsprechend auch die Gottessubstanz selbst charakterisieren: die Grundanschauung Aller bleibt dieselbe. Denn mag diese die Welt tragende Gottessubstanz als die flüssige Elementarform gefaßt werden, welche als Lebensquell alle Dinge durchflutet; mag sie als der bewegte Gottesodem erkannt werden, welcher die Welt durchweht und den Lebensatem aller Dinge bildet; mag sie endlich als unerkanntes, ewig verborgenes Seinsprinzip geahnt werden, welches als Lebensträger im tiefsten Urgrunde der Natur und der Dinge ruht: immer ist sie eine einheitliche Wesenheit, ein sich gleichbleibendes Eines, welches aus sich, aus seiner Wesenheit, die Welt und alle Einzeldinge hervorgehen läßt. Im eigensten Tun, in spontaner Selbstbewegung gestaltet sie aus sich, durch allmähliche Auflösung ihrer Teile einerseits, durch festeres und dichteres Zusammenschließen derselben anderseits, die der Erfahrung bekannten und vertrauten Elementarformen von Wasser und Erde, von Luft und Feuer; und läßt in weiterem Verlaufe ihres Evolutionsprozesses aus jenen Grundformen der Erscheinungswelt wieder die Einzeldinge in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Vermischung hervorgehen. Aber in aller Geschiedenheit und in allem Wandel der Dinge weiß die Weltsubstanz sich in ihrer Einheitlichkeit zu erhalten.

Diese Selbstbetätigung der Einheitssubstanz ist nun aber — es ist schon oben darauf hingewiesen worden — ohne die Annahme eines persönlichen Lebens, eines vernünftigen Denkens unverständlich und unerklärlich. Haben wir Beweise dafür, daß die Ionier wirklich die Einheitssubstanz als ein persönliches und vernünftiges Wesen aufgefaßt haben? Die ältere und speziell die ionische Spekulation steht noch durchaus auf animistischem Standpunkte, von dem aus sie alle Dinge als lebendige und damit zugleich als persönliche auffaßt. Diese animistische Weltanschauung hat auf einer älteren Kulturstufe in einer allgemeinen Dingbelebung die Natur vergottet und so die persönlichen Götter-

angibt. Da der letztere als ἀρχὴ ἀίδιος und ἀγήρως bezeichnet wird, Hippol. 1, 6, 1, so ist die Folgerung unabweislich, daß sie als φύσις ἀόριστος κατ' εἶδος und zugleich als unveränderliche Substanz in allen Wandlungen der Materie sich erhält.

gestalten des griechischen Volksglaubens geschaffen: von dieser Naturbetrachtung haben sich auch die ionischen Forscher nicht frei machen können[1]). Aber wie sie die wechselnden Stofformen der Welt auf einen einzigen Substanzbegriff zurückzuführen verstanden haben, so haben sie nun auch die ewig sich gleichbleibende Substanz zur einheitlichen göttlichen Persönlichkeit erhoben, aus der in zeugender Tätigkeit die Elemente gleichfalls als persönliche Wesen, und aus diesen wieder die Einzeldinge als lebendige Geschöpfe hervorgehen. So ist die Welt in allen ihren Teilen von lebenden Wesen erfüllt, die alle mehr oder minder Anteil an der Gottheit haben.

Von diesem Gesichtspunkte aus gestaltet sich die ganze kosmische Entwicklung zu einem fortgesetzten Zeugungsakte. Die eine persönlich gefaßte Gottessubstanz erzeugt zunächst die Elemente, die wieder ihrerseits die Einzeldinge hervorbringen. Diese zeugende Tätigkeit geht schon aus der Darstellung des Aristoteles hervor, der bestimmt hervorhebt, daß die eine Substanz die Elemente aus sich hervorbringt. Und wenn Aristoteles für dieses Hervorbringen mit Vorliebe den Ausdruck „Zeugen" ver-

---

[1]) Über diese animistische Naturauffassung s. H. Gomperz a. a. O. 54 ff.: „Für die Praxis ist das Ding vor allem ein wirksames und brauchbares, d. h. etwas, das spontan Einiges tut und anderes sich gefallen läßt: also ein Lebendiges. Diese in Wirksamkeit und Brauchbarkeit sich äußernde Lebendigkeit kommt aber einerseits nur dem Dinge zu und keineswegs seinen Qualitäten; und sie bleibt andererseits in der Regel auch bestehen, wenn diese sich ändern. Für diesen Standpunkt begründet daher auch diese Lebendigkeit ohne weiteres die Einheit und Beharrlichkeit des Dinges gegenüber der Mehrheit und dem Wesen der Qualitäten." Zur Erläuterung dessen ist darauf hinzuweisen, daß das Kind noch heute alle Einzeldinge belebt und personifiziert: und dieser Auffassung entspricht diejenige der primitiven Kulturstufen. Die Sprache hat in dem Festhalten des Geschlechtsunterschieds der Dinge, wie in der Scheidung aller Vorgänge nach Tun und Leiden (Aktiv und Passiv) die ursprüngliche Auffassung bewahrt. Denn praktisch gestaltet sich das Verhalten der Dinge uns gegenüber als ein Widerstehen oder ein Sich-fügen, und umgekehrt unser Verhältnis zu jenen als ein Beherrschen oder ein Fliehen und Beherrschtwerden. „Diese spezifische Vitalität des Dinges uns gegenüber und unsere spezifische Reaktion dem Ding gegenüber sind also auf diesem Standpunkte Wechselbegriffe und erschöpfen in ihrer gegenseitigen Bestimmtheit die Bedeutung des Dings für die Praxis." Es kann deshalb „als ausgemacht gelten, daß die Auffassung des Dinges als eines Lebendigen im genetischen Sinne die ursprüngliche ist". Daß für die Ionier, namentlich für die älteren unter ihnen, tatsächlich die Dinge lebendig und persönlich sind, wird sogleich zu zeigen sein.

wendet, so wird er sich damit der eigenen Terminologie der Ionier anschließen[1]). Im übrigen ist es verständlich, daß Aristoteles von seinem eigenen philosophischen Standpunkte aus urteilt: daher er die Göttlichkeit und Persönlichkeit der Substanz und ihrer Erzeugten nur nebenher erwähnt, während ihn das Verhältnis von Substanz und Elementen nur insofern interessiert, als dadurch das ganze kosmische Werden zu einem substantiell einheitlichen gestempelt wird. Weit genauer lernen wir die ionische Auffassung aus einem Ausspruche kennen, den uns ein gütiges Geschick, allein nach seinem Wortlaute, aus Anaximanders Schrift erhalten hat, und welcher lautet: „Aus welchen (Stoffen) den Dingen ihr Werden (ihre Geburt) ist, in eben dieselben vollzieht sich auch ihr Vergehen (ihr Sterben) nach dem Schicksal: denn sie geben einander Buße und Sühne für das Unrecht nach der Ordnung der Zeit“[2]).

Diese Worte lassen erkennen, daß sich für Anaximander die Evolution der Gottessubstanz in zwei gesonderten Phasen vollzieht. Denn die Dinge werden hier bestimmt als aus anderen, und zwar mehreren Stoffen hervorgehend gezeichnet: wir können in den letzteren nur die vier elementaren Stoffbildungen erkennen, aus deren Verbindung nach allgemeiner antiker Anschauung alle Dinge der Welt sich zusammensetzen. Es findet

---

[1]) In dem ausschließlich der ionischen Lehre gewidmeten Kapitel οὐρ. 3, 5 tritt das Verhältnis der Substanz, des ἕν, zu den Elementen klar hervor. Es heißt 303[b] 13 ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν — εἶτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν. Da bestimmt von den στοιχεῖα, den Elementen, als solchen die Rede ist, können τἆλλα nur die andern Elemente sein: aus dem einen Elemente gehen die andern hervor; ebenso 1066[b] 35. Das τἆλλα γεννᾶν auch 303[b] 23. Und daß unter τἆλλα tatsächlich alle Elemente zu verstehen sind, zeigt die ganze Ausführung, die stets (vgl. namentlich 330[b] 30ff.) alle vier Elemente berücksichtigt. Es ergibt sich daraus als gemeinionische Lehre die Setzung eines Elements (bzw. des ἄπειρον) als ἀρχή und die Herausbildung der andern Elemente aus jenem einen.

[2]) Die Worte sind uns durch Simplicius φυσ. 24, 15 erhalten, der sie Theophrasts φυσ. δόξαι (Fr. 2 Doxogr. p. 476) entnimmt. Sie lauten: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Das αὐτά weist auf τοῖς οὖσι zurück; es ist also hierin τὰ ὄντα enthalten. Es kann demnach τοῖς οὖσι nicht auf das vorhergehende κόσμους bezogen werden: es ist von τὰ ὄντα als den Einzeldingen des Kosmos die Rede.

also nicht eine direkte Bildung der Einzeldinge aus der Grundsubstanz, dem unbestimmten qualitätslosen Apeiron Anaximanders, statt, sondern dieses scheidet sich, wie auch sonst bezeugt ist, in die vier Einzelelemente, und aus diesen wieder gehen durch wechselseitige Verbindung und Vermischung die Einzeldinge hervor[1]). Den letzteren aber kommt keine bleibende Existenz zu, da es von ihnen heißt, daß sie sich wieder in die Stoffe, aus denen sie hervorgegangen sind, d. h. in die im Kosmos verharrenden Grundformen der Materie, Erde und Wasser, Luft und Feuer, auflösen. Leben, ja Persönlichkeit, kommt demnach allen Wesen und Dingen zu: dasselbe stuft sich aber gradweise ab. Der Urstoff oder die Grundsubstanz ist allein ewig und unvergänglich; nach Bildung des Einzelkosmos sind es sodann die vier elementaren Grundstoffe, denen eine bleibende Existenz, ein persönliches Sonderdasein zukommt, solange eben der Kosmos in seinem Bestande sich erhält[2]). Die Einzeldinge dagegen, welche wieder aus den vier Elementen hervorgehen, haben nur Anspruch auf eine vorübergehende Existenz, da sie nach einer kürzeren oder längeren Spanne Zeit sich wieder in die Grundstoffe, aus denen sie hervorgegangen, zurückbilden. Sie zerfallen in ihrem Bestande und werden wieder was sie einst gewesen, Erde und Wasser, Luft und Feuer.

Aber der Ausspruch Anaximanders bedarf noch einer weiteren Betrachtung: derselbe bietet uns noch andere höchst

[1]) In Wirklichkeit sind es drei Phasen, in denen sich die Stoffevolution vollzieht, da nach Theophr. (Plut. Strom. 2; Aetius 2, 11, 5; Simpl. φυσ. 24, 13; 150, 24) und Aristot. 187ª 20 aus dem ἄπειρον zunächst die ἐναντιότητες des θερμόν und ψυχρόν (d. h. der feste und der aufgelöste Stoff) ausscheiden, und aus diesem weiter die Einzelelemente.

[2]) Da Anaximander ein Vergehen des ganzen Kosmos annahm, Aetius 1, 3, 3, indem sich alles wieder in das ἄπειρον zurückbildet, so können die vier Elemente nur bestehen bleiben, solange der Kosmos Bestand hat. Da ferner Anaximander das ἄπειρον, soweit es in dem einzelnen Kosmos vereint ist, als persönlichen Gott faßte (Aetius 1, 7, 12; Cic. n. d. 1, 10, 25), andererseits τὰ ὄντα in dem Ausspruche Anaximanders als persönliche Wesen erscheinen, so ergibt sich die Folgerung, auch die zwischen jenem und diesen stehenden Elemente als persönliche Wesen zu fassen, von selbst. Die Worte Augustins c. d. 8, 2, wonach Anaximander non ex una re, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit, könnte man gleichfalls auf die Elemente als Mittelstufen zwischen dem ἄπειρον und den ὄντα beziehen. Es ist aber wahrscheinlicher, daß hier eine Konfusion mit der Lehre des Anaxagoras vorliegt.

interessante Aufschlüsse über die Naturauffassung der Ionier. Wir ersehen nämlich aus Anaximanders Worten, daß die Einzeldinge nicht nur persönliche Wesen sind, sondern daß sie auch die Verantwortung für ihr Tun tragen. Sie haben die Freiheit des Handelns, müssen aber für ihre Handlungen einstehen. Denn sie befinden sich gegeneinander — das besagt der Ausspruch — im Zustande der Feindschaft: das eine Ding sucht widerrechtlich dem andern einen Teil seines Selbst zu entziehen und sich anzueignen; und diese Versuche, sich gegenseitig zu berauben, werden bestimmt als Unrecht charakterisiert. Wie sich Anaximander dieses Verhältnis denkt, ist klar. Erscheinen die Einzeldinge in der Welt als aus verschiedenen Grundelementen zusammengesetzt, so wird diese Hereinziehung fremder Stoffe in die eigene Wesenheit als ein widerrechtliches Aneignen fremden Guts aufgefaßt[1]). Von diesem Gesichtspunkte aus hat Anaximander das ganze Getriebe der Welt gedeutet und erklärt. Kann überall da, wo die Einzelelemente nicht geschieden für sich erscheinen, sondern die Dinge aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt sind, von einer Aneignung fremden Stoffs gesprochen werden, so läßt sich diese Auffassung eines Raubes überall durchführen. Aber der Ausspruch Anaximanders zeigt auch, daß je weiter die Entwicklung des Stoffs von der göttlichen Grundsubstanz sich entfernt, um so mehr eine Schwächung und Minderung der göttlichen Wesenheit statthat. Darf man annehmen, daß die Substanz des Apeiron selbst, also das schlechthin Göttliche, der Möglichkeit des Unrechttuns und des Sündigens nach Anaximanders Lehre enthoben war, so trifft diese Möglichkeit für die persönlich gefaßten Einzeldinge, wahrscheinlich aber schon für die elementaren Bildungen, in vollem Maße zu. Als persönliche Wesen sind dieselben der Fähigkeit teilhaft, frei sich zu entscheiden und demnach auch das Böse zu wählen. So

[1]) Die Betonung der Zeit durch Anaximander stimmt mit seiner Entwicklungslehre im allgemeinen überein, die gerade der Zeit und ihrem Einflusse eine wichtige Rolle anweist. Die Zeit erscheint hier als Notwendigkeit (χρεώ), da ihrem unhemmbaren Fortschreiten gegenüber jede andere Gewalt versagt. Die φθορὰ κατὰ τὸ χρεών wird im folgenden κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν näher erklärt: die φθορὰ ist eben δίκη καὶ τίσις τῆς ἀδικίας, d. h. weil die Dinge für ihr Unrecht Strafe geben müssen, gehen sie zugrunde. Diese ἀδικία weist aber mit Notwendigkeit darauf hin, die Einzeldinge als persönliche Wesen zu fassen.

ist der ganze Kosmos von persönlichem Leben erfüllt, das sich alles aus der Ursubstanz erzeugt. Aber indem sich das Göttliche dieser Ursubstanz in die vier elementaren Stoffe scheidet, und diesen die Freiheit des Handelns läßt, öffnet es damit dem Unrecht, der Sünde, Tor und Tür. Ist und bleibt die ewige Substanz der göttliche Gesamtwille der höheren Weltordnung, so treten ihm nun in den Einzelwillen der Elemente, und weiterhin in den freien Entscheidungen der aus diesen sich erzeugenden Einzeldinge, Widerstände und Hemmungen entgegen, die zugleich als sittliche Verfehlungen, als Übergriffe der Hybris dieser Sonderpersönlichkeiten aufgefaßt werden [1]).

Dieselbe Auffassung des Weltenlaufs findet sich nun auch bei Anaximenes. In seinem Ausspruche, daß aus dem göttlichen Urstoffe, der Luft, alles was je geworden ist, wird und werden wird, entsteht, wird in voller Klarheit zum Ausdruck gebracht, daß der ganze Kosmos in all seinen Einzelerscheinungen eine Evolution der einen und einheitlichen Gottessubstanz ist. Und auch das stufenweise Hervorgehen, das in verschiedenen Entwicklungsphasen sich vollziehende Herausbilden aller Dinge aus dem einheitlichen Kerne der göttlichen Substanz, findet in Anaximenes Lehre seinen bestimmten Ausdruck [2]). Denn die

---

[1]) Aristoteles sagt von der ionischen Lehre 303 b 17 ἔστι γὰρ ἡ μὲν ἐκ τῶν στοιχείων γένεσις σύνθεσις, ὥς φασιν, ἡ δ'εἰς τὰ στοιχεῖα διάλυσις (zu ergänzen φθορά): alles Werden beruht auf einer Zusammensetzung bzw. Vermischung der elementaren Grundstoffe, alles Vergehen ist ein Aufgelöstwerden der Einzeldinge in ebendieselben Elemente. Diese Worte des Aristoteles machen den Eindruck, als habe er die Worte Anaximanders ἐξ ὧν ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι unmittelbar vor Augen: jedenfalls sind jene der beste Kommentar zu Anaximanders Ausspruch.

[2]) Es heißt bei Hippol. 1, 7, 1 von Anaximenes ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γενόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. Da die Worte τὰ γινόμεμα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα schon Alles umfassen, was überhaupt existiert und je existieren wird, so kann man die weiteren Worte καὶ θεούς ff. nur als eine andere Auffassung oder Erklärung eben dieser Ausdrücke verstehen. Während jenes die Dinge einfach nach ihrer Existenz überhaupt angibt, erklärt der zweite Teil des Satzes dieselben nach ihrer Stellung zur Gottheit, d. h. zu dem ἀήρ als ἀρχή. Hier werden offenbar zwei Phasen unterschieden: einmal θεοὶ καὶ θεῖα, sodann τὰ λοιπά. Die erste Entwicklungsphase aus jener ἀρχή schafft θεοί, das übrige (τὰ ὄντα) geht aus den ἀπόγονοι jener Grundsubstanz hervor. Damit werden die θεοί als die un-

zunächst aus diesem göttlichen Prinzipe hervorgegangenen Bildungen, unter denen wir wieder nur die neben dem Luftelemente existierenden anderen drei elementaren Grundstoffe verstehen können, werden bestimmt als Götter bezeichnet, während die aus diesen wieder gewordenen sekundären Einzelbildungen, die Einzelwesen und Einzeldinge, als Söhne und Erzeugte der letzteren charakterisiert werden. Damit wird wieder allem kosmischen Werden ein göttlicher Charakter beigelegt, der sich aber nach Ursprünglichkeit und intensiver Kraft gradweise abstuft. Denn die unmittelbar aus der Ursubstanz erzeugten Stoffbildungen werden bestimmt als Götter gekennzeichnet, während die aus diesen wieder hervorgegangenen Stoffverbindungen nur als Göttersöhne und Götterabkömmlinge charakterisiert werden. Und in völliger Übereinstimmung mit dieser Angabe über den Gehalt der Lehre des Anaximenes besagt ein anderes Referat, Anaximenes habe die Luft zum Gotte erhoben und habe alle Ursachen der Dinge in dieses göttliche Prinzip versetzt. „Er hat keineswegs", heißt es weiter, „die Götter geleugnet oder ignoriert, aber er läßt dieselben nicht ihrerseits die Luft schaffen und bilden, sondern sie selbst aus der Luft entstanden sein" [1]. So wird auch in der Lehre des

mittelbar erzeugten, als die Söhne jener charakterisiert, während τὰ λοιπά (die Einzeldinge) erst in zweiter Linie von jener hergeleitet werden. Es ist klar, daß hier genau die Auffassung uns entgegentritt, wie wir sie von Anaximander vertreten kennen gelernt haben. Die Elemente als die unmittelbar aus dem Urstoff erzeugten Persönlichkeiten, die Einzeldinge wieder persönlich gefaßt aus jenen hervorgehend. Damit werden alle Dinge in Abstufungen mit der göttlichen Grundsubstanz in Verbindung und Beziehung gebracht: die θεοὶ (Elemente) unmittelbar, die Einzeldinge (τὰ λοιπά = τὰ ὄντα) mittelbar.

[1]) Die Worte Cic. Ac. 2, 37, 118 Anaximenes infinitum aëra, sed ea quae ex eo orerentur definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex his omnia. Auch hier werden drei Stufen der Gottesevolution bestimmt unterschieden: die Grundsubstanz, sodann die andern drei Elemente, endlich omnia (alia); man kann unschwer darin die θεοί und τὰ λοιπά des Hippolytus erkennen. Und damit stimmen wieder die Worte Augustin civ. d. 8, 2 von Anaximenes: qui omnes rerum causas aëri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit. Die Götter, welche hier aus dem aër als der ἀρχή hervorgehen, können nur die andern Elemente sein; da aber zugleich omnes rerum causae auf diese ἀρχή zurückgeführt werden, so können die res, τὰ ὄντα, eben nur als erzeugte der Elemente gefaßt werden. Auch hiernach erscheinen alle Dinge als persönlich und zugleich als göttlich; nicht minder aber als in allmählicher Evolution entstanden.

Anaximenes der ganzen Weltentwicklung ein pantheistischer Charakter aufgeprägt: aber diese göttliche Wesenheit, welche aus der einen Grundsubstanz stammt, ist nicht in allen Phasen des kosmischen Werdens dieselbe. Sie stuft sich im Gegenteile, je weiter sie sich von ihrem Urquell entfernt, mehr und mehr ab. Als die eigentlichen Mittler zwischen der einen noch ungeschiedenen und ungeschwächten Urmaterie und Urkraft, und den Einzeldingen, wie sie die Erscheinungswelt der menschlichen Erfahrung aufdrängt, haben wir die vier oder die drei Elemente anzusehen, je nachdem ein bestimmtes Einzelelement, oder ein hinter den Elementen selbst verborgener noch ungeschiedener Urstoff als der eigentliche Ausgangspunkt aller Stoffevolution angenommen wird. Daher auch Diogenes als Bildungen des göttlichen Urstoffs in erster Linie die vier Elemente hinstellt, eben weil sie das in der Ursubstanz ursprünglich konzentrierte göttliche Wesen und Leben weiter zeugend auf die unendliche Menge der Einzeldinge übertragen. „Nur die Luft", sagt Diogenes daher, „ist ein ewiger und unsterblicher Körper, während von den andern Dingen die einen entstehen, die andern vergehen. Denn jene ist, wie offenbar, groß und stark und ewig und unsterblich und vieles Wissen besitzend, während alle diese Dinge durch Umwandlung aus derselben hervorgehen, und, nachdem sie bald in diese, bald in jene Form übergegangen sind, in eben dieselbe wieder zurückkehren"[1]). In diesen Worten hat Diogenes die letzte Phase des Werdens und Lebens des Einzelkosmos im Auge: denn der Stoff löst sich, wie wir sehen werden, nach allen wechselnden Schicksalen zuletzt wieder in die göttliche Ursubstanz auf, die so alles aus sich erzeugte Sein schließlich in ihren Schoß wieder aufnimmt. Daß, solange der Stoff in der kosmischen Entwicklung begriffen ist, die Elemente die eigentlichen Träger des Werdens aller Dinge sind, kann nach dem, was wir aus der Lehre des Anaximander wie des Anaximenes erfahren haben, nicht bezweifelt werden.

---

[1]) Fr. 1. 2. 5: die Abstufung des ἀήρ, der στοιχεῖα, der ὄντα tritt auch bei ihm deutlich hervor. Da auch Thales Diog. 1, 36 das Unrecht in der Welt anerkannte, während man von seinem θεός als νοῦς (Aetius 1, 7, 11) nicht annehmen kann, daß derselbe Unrecht zu tun vermochte, so muß auch Thales die freie Entschließung der Einzeldinge statuiert haben, obgleich sie aus der Gottheit sich entwickelt haben.

Die genannten drei älteren Ionier — Thales, Anaximander, Anaximenes — erkennen, wie wir gesehen haben, in einem mehr indifferenten, gleichsam neutralen Zustande der Materie den Ausgangspunkt ihrer Entwicklung, die sich so nach der einen Seite durch Verdichtung, nach der andern Seite durch Lockerung ihrer Struktur vollzieht. Mit diesem Wandel der Materie fiel ihnen, wie wir sahen, der Wandel ihrer Temperatur — in Kälte und Wärme — zusammen. Denn die Beobachtung, daß der Wärme eine lockernde und auflösende, der Kälte eine zusammenziehende und erstarrende Kraft eignet, hat von selbst diese gegensätzliche Kraftentwicklung als die der Materie selbst inhärente erscheinen lassen. Wärme und Kälte werden so zu den eigensten Wesens- und Kraftäußerungen der Gottessubstanz, die sich aus ihrem normalen Zustande des Gleichmaßes aufwärts durch den allmählichen Übergang in Wärme zu lockern und aufzulösen, abwärts durch die Annahme von Kälte sich zu verdichten und zu erstarren vermag, um durch diese wechselnden Zustände den ganzen Werdeprozeß der Natur ins Leben zu rufen. Wir können verfolgen, wie die ältesten ionischen Forscher diesen Kraftäußerungen der Materie ihr vollstes Interesse zugewandt haben, und wie sie Wärme und Kälte als die eigentlich weltbildenden Faktoren gekannt und gewertet haben. Daß dabei der Wärme schon in dieser ältesten Auffassung der höhere Preis zuerkannt worden ist, zeugt von dem Verständnis für das entscheidende Moment des Naturprozesses[1]).

Die Setzung des Entwicklungsanfangs der Materie, der ἀρχή, von einem mittleren Zustande aus bedingt nun aber, daß diese schöpferischen Kräfte der Wärme und Kälte erst allmählich zur

[1]) Schon Thales hat die Wichtigkeit der Wärme für alles Naturleben erkannt, Simplic. φυσ. 23, 21 (Theophr. φυσ. δ. 1). Sein Nachfolger Hippon Hippol. 1, 16 faßte Kälte und Wärme als ἀρχαί. Für Anaximander stehen die ἐναντιότητες θερμόν und ψυχρόν an erster Stelle, Simpl. φυσ. 150, 24; Arist. 187ᵃ 20; das γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ [Plut.] Str. 2 wahrscheinlich Anaximanders eigene Worte. Der ganze Weltprozeß eine Wirkung der Wärme, Arist. 353ᵇ 6ff.; Aetius 5, 19, 4; 2, 11, 5. Auch für Anaximenes sind τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία θερμόν und ψυχρόν, Hippol. 1, 7; es wird ausdrücklich von ihm bezeugt, Plut. prim. frig. 947 F, daß ihm ψυχρόν und θερμόν nur πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγιγνόμενα ταῖς μεταβολαῖς waren. Die ὕλη ging also mit ihren μεταβολαί von μανότης und πυκνότης in die wechselnden πάθη von Wärme und Kälte über.

vollen Verwirklichung gelangen, während man anderseits doch gerade erwarten dürfte, daß das eigentlich schöpferisch gestaltende, als das signifikanteste Merkmal der Gottheit, mit ihr von Anfang an verbunden wäre. Solange aber Kälte und Wärme noch als die gleichwertigen Kräfte angesehen wurden, gewährte jene Setzung einer mittleren Form der Materie als der eigentlich göttlichen Substanz ohne Zweifel die geeignetste Erklärung des Verhältnisses von Substanz und Entwicklungsanfang einerseits, von den entgegengesetzten Höhepunkten in Kälte und Wärme anderseits. In dieser Auffassung der Wärme und Kälte hat sich aber ein Wandel vollzogen. Schon Parmenides hat darauf hingewiesen, daß der Kälte keine selbständige Bedeutung zukomme; sie ist nur negativ als Wärmemangel zu erklären; das eigentlich Schöpferische, das Aktive, ist allein das Wärmeprinzip, welches positiv durch eigenste Kraftwirkung, negativ durch ein Nachlassen oder Aufhören der letzteren sich tätig erweist[1]).

Auf diesen Standpunkt hat sich auch Heraklit gestellt und hat so mit der Auffassung seiner Vorgänger gebrochen. Für ihn fällt die Gottessubstanz mit dem Wärmeprinzipe selbst zusammen: daher für ihn nur diejenige elementare Form in Betracht kommen kann, die als Feuer selbst die größte Lockerung ihrer Struktur aufweist. In diesem ihren Ausgangspunkte erscheint die Einheitsmaterie in atomartigen Teilchen lose aneinander gefügt: Heraklit verglich diese ihre minimalen Bestandteile mit dem Goldstaube, der unsichtbar namentlich im Flußsande verborgen ruht und erst durch technische Prozesse gewonnen und zu Stücken von erkennbarer Form vereinigt wird[2]). Diese

[1]) Die ionische Auffassung von θερμόν und ψυχρόν bringt Aristoteles 336ᵃ 3 zum Ausdruck ἐπειδὴ γὰρ πέφυκεν, ὥς φασιν, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν, τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι καὶ τῶν ἄλλων (der aus diesen abgeleiteten Wirkungen) τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τἆλλα γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι. Parmenides hat Arist. 318ᵇ 5 ff. darauf hingewiesen, daß das ψυχρόν nur als στέρησις und damit als μὴ ὄν zu fassen sei. Daher auch 286ᵃ 26 nach Aristoteles das θερμόν das ursprüngliche; das ψυχρόν, als στέρησις jenes, das ὕστερον.

[2]) Die Angabe Aetius 1, 13, 2, Heraklit habe seine Feueratome als ψηγμάτιά τινα gefaßt, wird durch Arist. 304ᵃ 18 λεπτομερέστατον — ἔπειτ᾽ ἐκ τούτου συνθεμένου γίγνεσθαι τἆλλα καθάπερ ἂν εἰ συμφυσωμένου ψήγματος bestätigt. Mit ψήγματα wird in erster Linie der Goldstaub der Flüsse bezeichnet. Als λεπτότατον oder λεπτομερέστατον gilt das Feuer allgemein in ionischer Auffassung,

minimalen Teilchen, die als Körnchen oder Stäubchen die göttliche Ursubstanz bilden, tragen jedes den Feuercharakter und die Wärmekraft an und in sich: die Gottessubstanz besteht aus diesen in losester Form miteinander verbundenen Atomen; sie ist in dieser Gestalt die lebendige Materie selbst, in der jedes einzelne Atom lebt und sich bewegt, und die so in ihrer Gesamtheit eine Summe und Masse von Energien umfaßt, die sich in unendlich verschiedener Weise verbinden und vermischen und so immer neue Lebensformen schaffen. Denn aus dieser ihrer Urgestalt entwickelt sich die feurige Gottessubstanz durch immer festeres Zusammenschließen ihrer Atome, durch einen Prozeß fortschreitender Kondensierung, in die tieferen elementaren Bildungen, und geht so stufenweise in Luft, in Wasser, in Erde über. Aus dem Feuer, sagt Heraklit, gehen alle Dinge hervor: denn alle Dinge sind nur ein Austausch und Umsatz des Feuers [1]. Wie man für Gold Dinge oder Waren eintauscht und wieder für Dinge Gold, so erhalten alle Dinge durch ihr Verhältnis zum Feuer ihren bestimmten Wert. Darin liegt schon ausgesprochen, daß die Dinge einen sehr verschiedenen Wert haben. Denn wie die Waren ein sehr verschiedenes Wertverhältnis zum Golde aufweisen, so haben auch die Dinge der Welt ein sehr verschiedenes Verhältnis zum göttlichen Feuerprinzip. Es wird also zwar der gesamte Inhalt des Kosmos am Feuer als

---

Arist. 303 b 19f.; die ψήγματα dagegen sind eine spezielle Charakteristik des λεπτότατον, wie sie Heraklit eigen ist. Auch Plato bezeichnet das Heraklitsche Feuer als λεπτότατον καὶ τάχιστον, Kratyl. 412 D, hebt aber 413 C hervor, daß das Feuer hier in Wirklichkeit τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν sei. Galen hist. phil. 26 bezeichnet die Heraklitschen Feueratome als νοήσει μόνον ληπτά. Vgl. Hippokr. π. διαίτης 10 τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ ὅπερ πάντων κρατεῖ τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ; daher 3 von ihm alle κίνησις.

[1] Plut. Eἰ 8, p. 388 E (Fr. 90) πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὅκως περ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός; Diog. 9, 7 ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι; [Aristot.] π. κόσμου 396 b 20 ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα; Aetius 1, 3, 11 ἐκ πυρὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾶν; daher 1, 7, 22 τὸ πῦρ δημιουργὸν τῶν ὄντων. Die Berichte Clem. strom. 5, 101, p. 712, wonach Heraklit das Feuer als σπέρμα τῆς διοικήσεως charakterisierte, aus dem γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα, ebenso Aetius 1, 28, 1 σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως hat man mit Unrecht verdächtigt. Die ganze Weltentfaltung beruht eben auf einem ἀλλοιοῦσθαι des πῦρ Hippol. ref. 9, 10. Die einzelnen Phasen dieses Umsetzungsprozesses Fr. 31 u. a. St.

dem Einheitswerte gemessen: es wird aber zugleich auch sehr bestimmt die Verschiedenheit des Wertes aller Dinge hervorgehoben.

Aber abgesehen von dieser Wertabstufung der kosmischen Dinge, die schon hier angedeutet wird und auf die zurückzukommen ist, hat kein anderer so wie Heraklit, mit solcher Tiefe und leidenschaftlichen Kraft, das Erfülltsein der Welt mit dem feurigen Odem der Gottheit verkündet. Denn in dem Gluthauche, dem heißen Atem, welcher namentlich, sei es direkt, sei es indirekt, von der Sonne ausgeht und die Welt erfüllt, erkennt Heraklit in erster Linie die lebendige Gottheit und den Urgrund, aus dem alles was lebt und webt seine Lebenskraft schöpft. Daher es auch für Heraklit feststeht, daß alles von Seelen und Dämonen erfüllt ist, weil überall das Feuer der göttlichen Urkraft seine Wärme ausstrahlt. Und es ist für seine Naturauffassung eine Anekdote lehrreich, die Aristoteles von ihm berichtet. Als ihn einst Gastfreunde besuchten, die ihn am Kamin sich wärmend fanden, habe Heraklit sie aufgefordert näherzutreten mit den Worten: „es sind auch hier Götter“ [1]). Wie alles was lebt an der Lebenswärme des göttlichen Feuers teil hat, so nimmt es damit zugleich an der Gottheit teil, welche die Welt durchströmt und erfüllt.

Auch Heraklit läßt gleich den älteren Ioniern die übrigen Elemente in allmählicher Entwicklung aus der einheitlichen Feuer- und Wärmesubstanz hervorgehen. Aus dem Prozesse einer stetigen Kondensierung der Feuerteilchen gehen, wie schon gesagt, in abstufender Folge Luft, Wasser, Erde hervor. Und diese Übergänge der Materie aus der einen Stofform in die andere vollziehen sich unausgesetzt in absteigender und rückwärts in aufsteigender Linie. Daher Heraklits Ausspruch: „das Feuer lebt der Luft Tod und die Luft des Feuers Tod, das Wasser lebt der Erde Tod und die Erde des Wassers Tod.“ Das kann nur heißen, daß Teile des einen Elements sich in das andere benachbarte Element verwandeln [2]). Solange sie in

1) Diog. 9, 7 πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη. Die Anekdote Arist. 645ᵃ 17.

2) Plut. Ei 392 C; prim. frig. 949 A; Max. Tyr. 41, 4; M. Aurel. 4, 46: ζῇ πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῇ τὸν γῆς θάνατον

ihrer Sonderexistenz verharren, leben sie; wenn sie sich auflösen, sterben sie, und verhelfen damit zugleich durch ihre Verwandlung in das rangnächste Element diesem letzteren zum Leben. Hier erscheinen also alle Elemente als lebendig: auch Heraklit steht also noch durchaus auf animistischem Standpunkte. Und es ist bedeutsam, daß dieses Leben nicht nur dem Elemente in seiner Gesamtheit gilt, sondern daß jede Einzelbildung desselben Anspruch auf Leben erhebt. Es ist also z. B. nicht nur die Luft in der Gesamtatmosphäre als persönliches lebendes Wesen gefaßt, sondern jeder einzelne Luftzug, jede Wolke, jeder Odem empfängt persönliches Leben.

Wenn hier aber das Feuer selbst als sterbend und in gleichem Range mit den übrigen Elementen erscheint, so drängt sich eine Frage auf, deren richtige Beantwortung für das Verständnis der Heraklitschen Lehre von höchster Bedeutung ist. Besteht für Heraklit das Feuer nur aus den wechselnden Erscheinungen des Feuerprinzips, wie Sonne, Mond und Gestirne, und in noch vergänglicheren Bildungen die atmosphärischen und irdischen Feuer dasselbe widerspiegeln? Oder aber waltet über diesen Einzelgebilden ein höheres, ein ewiges, in sich gleichbleibendes Feuer, welches als solches die unversiegliche Quelle aller jener mehr oder weniger vergänglichen einzelnen Feuer ist und bleibt? Eine Reihe von Aussprüchen läßt sich tatsächlich nur verstehen, wenn wir annehmen, Heraklit habe sein höchstes göttliches Feuer- und Wärmeprinzip nicht nach seiner ganzen Kraft und Intensität in die Welt und ihre Bildungen sich verbreiten und auflösen lassen[1]). Es ist also ein Teil der Gottessubstanz ungebrochen und unverändert, in seiner ganzen göttlichen Kraftfülle, im höchsten Himmel zurück-

γῆ τὸν ὕδατος. Da nach Theophrast (Simplic. φυσ. 23) Heraklit ἐκ πυρὸς ποιεῖ τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει, so kann jener Ausspruch nur besagen, daß die fortschreitende Kondensierung Teile des einen Elements in die nächste elementare Stufe verwandelt und damit die eine Stofform aufhebt, die andere entstehen läßt.

[1]) Stob. flor. 1, 174 Hense (Fr. 108) ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον: es gibt also ein Weises, welches von allen Dingen (πάντων Neutr.) gesondert ist; Clemens Paedag. 2, 99 (Fr. 16) stellt dem αἰσθητὸν φῶς das μὴ δῦνον φῶς als Heraklits Ausspruch gegenüber.

geblieben. Nur ein Teil der Gottessubstanz und Gotteskraft geht demnach aus seiner in sich ruhenden Wesenheit heraus um tiefer und tiefer in die Weltgebilde hinabzusteigen und in diesem seinem Eingehen in die Welt selbst der steten Verwandlung, dem Leiden und Sterben sich zu unterwerfen. Ein Teil jener Gottessubstanz bleibt in himmlischer Abgeschlossenheit das Unveränderliche, das ewig Lebendige, das ungetrübt Göttliche. In dieser seiner Abgeschiedenheit von der, unausgesetztem Wandel unterworfenen, irdischen Welt ist das göttliche Feuer „ein von allen Dingen getrenntes Weises“; es ist nur in dieser Absonderung das immer lebende, das ewige Feuer; es ist „ein Licht, welches niemals untergeht“. Und seine höchste Manifestation ist der Blitz, daher Heraklit sagen kann: „der Blitz steuert das All“[1]). Da es für Heraklit feststeht, daß die ganze Weltentwicklung in großen Zeitperioden sich vollzieht, deren jede ein allmähliches Herausbilden des ganzen Kosmos in all seinen Einzelbildungen aus der Einen Feuersubstanz, und ein gleichfalls allmähliches Rückbilden aller Dinge in eben jenes Eine darstellt: so folgt schon daraus, daß nach dieser Lehre ein Herd göttlichen Feuers zurückbleiben muß, in dessen Schoß sich allmählich Alles wieder sammelt, wie es aus ihm einst hervorgegangen ist. So kann das Feuer als Weltsubstanz nicht vergehen; wohl aber als die vergängliche Erscheinungsform des brennenden Feuers, welches erlischt und in Rauch, in Luft und Wasserdampf sich auflöst. Der ganze Stoffwandel vollzieht sich eben als ein stetig wechselnder Lebens- und Todesprozeß. Aber dieses Auf- und Abwogen von Tod und Leben betrifft nur die Lebens*formen*. Das Leben selbst, als bedingt durch die ewig lebendige Feuersubstanz, kann nicht sterben: es pflanzt sich nur von einem Elemente zum andern fort; ohne Ruhe und Rast wandert es himmelauf, himmelab, und versorgt die ganze Welt mit Lebenskraft und schöpferischer Energie.

Diese wechselnden Schicksale der Gottessubstanz haben offenbar Heraklits Geist eingehend beschäftigt, und wir sehen

---

[1]) Hippol. 9, 10 τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν δὲ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον; von Simplic. φυσ. durch τὸ ζωογόνον καὶ τὸ δημιουργικὸν τοῦ πυρός; Clem. protr. 5, 64 als ἀρχέγονον, Justin. M. apol. p. 93 C durch ἀείζωον erklärt.

ihn in sehr mannigfachen Ausdrucksformen dieselben darstellen. Das göttliche Feuer ist ewig lebendig, und doch erleidet es immerwährend den Tod; es regiert und steuert die Welt, und doch muß es, indem es sich seiner eigensten Wesensform entäußert, den andern Elementen dienen; es ist in nimmer ruhender Bewegung tätig, und es ruht wieder aus, wenn es seines eigentlichen Feuerwesens sich entkleidet und in die andern elementaren Formen übergeht[1]). Es ist aber klar, daß diese verschiedenen Seinsformen der Gottessubstanz nach ihrer Reinheit und Ungebrochenheit einerseits, nach ihrem Übergange in die andern Elemente anderseits; und ferner die wechselnden Erscheinungsformen innerhalb des kosmischen Werdens der Gottheit einen mystischen Charakter aufprägen. Sie ist das einzige schöpferische Prinzip und ist doch selbst immer wieder dem Dienen, dem Leiden, dem Sterben ausgesetzt; die ganze Weltentwicklung gestaltet sich zur Lebens- und Leidensgeschichte der Gottheit, die alle wechselnden Schicksale für den Kosmos auf sich nimmt, um diesem die Möglichkeit des Werdens und des Lebens zu schaffen.

Das Eingehen der Gottheit in die Welt schließt nicht aus, daß ihre Kraft sich stufenweise abschwächt. Denn es erscheint nur als logische Folgerung, daß das Werdende um so fester den Zusammenhang mit seinem Ursprunge aufrecht erhält, als es diesem nahe und verbunden bleibt. Und ist nach ionischer Lehre der Gegensatz von Wärme und Kälte der alles kosmische Werden bestimmende, so ergibt sich schon hieraus, daß die Erde, das Erdelement, als der durch Kompaktheit wie durch Kälte charakterisierte Stoff, den weitesten Abstand von der höchsten und göttlichsten Form der in unsichtbare Atome aufgelösten Wärmeenergie zeigt. Dieser Gesichtspunkt ist gleichfalls von außerordentlicher Bedeutung für das Verständnis der Heraklitschen Lehre. Dieselbe ist, wie wir genauer noch sehen werden, auf die Überzeugung gegründet, daß es Stofformen gibt, die völlig von der Gottheit gelöst scheinen und so wertlos

[1]) Die Heraklitschen Worte Plotin. Enn. 4, 8, 1 μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι können sich nur auf das πῦρ beziehen. Ein Leiden und Dienen des Feuers in Heraklitschem Sinne erscheint auch Schol. Nicand. Alex. 172; Philo Cherub. 87 ff.

werden. Wenn Heraklit daher seine Verachtung der leblosen Materie in den drastischen Worten zum Ausdruck bringt, der Leichnam sei noch wertloser als Kot[1]), so will er damit sagen, daß derjenige Stoff, in dem alle Wärme erloschen scheint, keinen Wert mehr besitzt: der tote Leib scheint gleichsam von der Gottheit selbst verlassen zu sein. Damit ist nicht gesagt, daß die Stoffe, aus welchen sich der Leib aufgebaut hat und in die er beim Tode zerfällt, wertlos bleiben: denn sie können sich wieder aufwärts in die höheren Elemente rückverwandeln. Aber als Wohnstätte der Seele ist der Leib das an und für sich Wertlosere, wie die Erde, der Erdstoff, überhaupt den geringsten Rang unter den Elementen einnimmt.

Das Wirken und Schaffen der göttlichen Weltsubstanz erhält nun aber erst dadurch seine volle Bedeutung, daß es sich nicht als ein regelloses willkürliches Sich geltend machen vollzieht, sondern daß es ein ordnungsmäßiges, ein planvolles, ein vernünftiges ist. Die Gottessubstanz ist die Vernunft selbst: ihr Tun, die Entfaltung ihrer eigenen Wesenheit, kann also nur selbst vernünftig sein. Damit wird dieselbe zur Weltordnung, zum Weltgesetze[2]). Die Ordnung, wie sie der Kosmos in seinem Innern aufweist, ist also nicht etwas äußerlich Geschaffenes, sie ist die Offenbarung der Gottesvernunft selbst. Der Einheit der Gottessubstanz entspricht die Einheitlichkeit der Weltordnung, daher von dem einen göttlichen Gesetze die Rede ist, aus dem alle kosmische Ordnung stammt. Heraklit gebraucht von dieser

---

[1]) Der Ausspruch Plut. Sympos. 669 A νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι, weil kalt und bewegungslos: daher Aetius 1, 23, 7 von Heraklit ἠρεμίαν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν: Wärme und Bewegung sind die charakteristischen Merkmale der Gottheit, Kälte und Erstarrung der Gotteskraft entgegengesetzt. Der Erdstoff überhaupt, als kalt und starr und παχυμερέστατον dem Feuer entgegengesetzt, erscheint der Gottessubstanz am fernsten und fremdesten: daher Ps. Herakl. ep. 9 die γῆ als τὸ ἀτιμώτατον ἐν κόσμῳ; [Aristot.] Probl. 23, 30 die Steine die letzte Stufe der Feuermetamorphose. Vgl. Diog. 9, 11 περὶ τῆς γῆς οὐδὲν ἀποφαίνεται ποία τίς ἐστιν; Suid. Ἡρακλ. ἔφη ὀλιγωρεῖν πάντα τοῦ σώματος.

[2]) Hippol. 9, 10 λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον; die Betonung des ἕν (πῦρ) als des Ewigen und unveränderlich Seienden, Clem. Str. 5, 116, p. 718; Hippol. 9, 9 ἓν πάντα. Daher Clem. a. a. O. νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός: der Ratschlag, d. h. die gestaltende Weisheit der Einen Weltvernunft, ist zugleich das der Welt immanente Gesetz, dem unverweigerlich zu gehorchen ist.

die Welt ordnenden und bestimmenden Gotteskraft mit Vorliebe den Ausdruck „steuern“: denn die Welt erscheint wie ein Fahrzeug auf hohem Meere, das allein durch das Steuer in seiner ordnungsmäßigen Fahrt erhalten werden kann. Auch mit der Gestaltung und Leitung eines Haushalts wird die Tätigkeit der Gottessubstanz verglichen. Dieser Ordnung, welche die gestaltende und erhaltende Gottheit schafft und trägt, entspricht es, daß sie feste Maße für alles kosmische Geschehen setzt, an die sie selbst sich hält und an die sie auch ihre Schöpfungen bindet. So kann Heraklit sagen: „diese Weltordnung, dieselbe für alle Dinge, hat weder ein Gott noch ein Mensch geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen sich entzündend, nach Maßen erlöschend“[1]). Damit soll nicht die Göttlichkeit dieser Ordnung geleugnet werden: Heraklit will nur sagen, daß sie selbst die Göttlichkeit in sich trägt, die als die eigenste Wesenheit der Gottessubstanz dieser immanent ist, und ihr nicht durch eine andere Macht von außen zugebracht wird. Daß auch die älteren Ionier diesen Gesichtspunkt hervorgehoben haben, indem sie ihr Weltprinzip sowohl in der Schöpfung des Kosmos, wie in der Ordnung des Naturprozesses vernünftig schaffend und gestaltend tätig sein ließen, dürfen wir nach den über sie vorliegenden Urteilen annehmen[2]): keiner aber hat wieder mit solcher Kraft und Überzeugung diese Lehre von der, der Welt und allem kosmischen

---

[1]) Der von Clemens Str. 5, 105, p. 711 überlieferte Ausspruch (Fr. 30) hat schon im Altertum verschiedene Deutungen erfahren. M. Antonin 7, 9 erklärt sie: συγκατατέτακται (πάντα) καὶ συγκοσμεῖ τὸν αὐτὸν κόσμον, κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων. Hier und sonst ist stets die der Gesamtheit der Dinge, als der τροπή und μεταβολή des einen πῦρ, immanente Ordnung gemeint.

[2]) Thales: Aetius 1, 7, 11 νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν; Diog. 1, 35 τάχιστον νοῦς, διὰ παντὸς γὰρ τρέχει; Cic. n. d. 1, 10, 25 trennt fälschlich νοῦς von der ἀρχή selbst. Anaximander gebraucht von seiner ἀρχή, die zugleich τὸ θεῖον, die Ausdrücke περιέχειν und κυβερνᾶν Arist. 203 b 10; auch Anaximenes sagt von seiner Gottheit (Fr. 2), daß sie ὅλον τὸν κόσμον περιέχει. Auf ein Vernunftprinzip weist schon die Bezeichnung des κόσμος: so schon Thales Diog. 1, 35; Anaximenes a. a. O.; zweifellos auch Anaximander. Auch Diogenes Apoll. erklärt (Fr. 3), daß ohne die Annahme einer νόησις des ἀήρ die ganze Weltentwicklung unverständlich bleibe. Er hebt dafür aber vor allem die harmonische Ordnung der Natur und des Naturprozesses hervor.

Geschehen immanenten, göttlichen Weltordnung verkündigt, als Heraklit. Die Vernunft der Gottheit ist ihm das Weise, die Weisheit schlechthin; sie regiert die Welt, die so zum Kosmos, zum wohlgeordneten wird. In der Logik ihres Wirkens wird die Gottheit zur Wahrheit und zur Erkenntnis; sie wird die Harmonie, in der sich alle Widersprüche ausgleichen und versöhnen; sie ist das Maß, welches sich selbst und seinem Wirken die Schranken setzt, wie diese für die Erhaltung des Kosmos und alles kosmischen Lebens notwendig sind. So wird die Gottheit in der bestimmenden Ordnung ihrer Wandlungen und in der Norm ihrer Bewegung zum Weltgesetze, zur göttlichen Satzung; sie wird zur Rechtsordnung und zur Weltregierung[1]).

Diese kosmische Ordnung findet zunächst in dem Naturprozesse ihren Ausdruck, der sich in einer Regelmäßigkeit vollzieht, welche wieder die eigenste Schöpfung, ja das eigenste Erlebnis der Gottheit ist. Der Niederstieg und der Wiederaufstieg der Gottessubstanz[2]) bedeutet eben die Norm, nach der sich die Ursubstanz in allmählicher Entwicklung nacheinander in die andern Elemente wandelt, um nach vollendetem Kyklos aufsteigend wieder in ihre eigene Grundsubstanz zurückzukehren. Wenn die Gottessubstanz in diesem ihrem Auf- und Absteigen Gegensätze schafft, so sind das eben die notwendigen Entwicklungsphasen ihres Selbst, in denen zugleich das Werden und Vergehen der Dinge sich vollzieht. So kann Heraklit sagen: „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger“: denn alle diese Gegensätze sind nur die wechselnden Phasen in der Betätigung der einen

---

[1]) Das göttliche Prinzip heißt τὸ σοφὸν τὸ φρόνιμον; γνώμη objektiv die Intelligenz, Diog. 9, 1; es wird ein οἰακίζειν, κυβερνᾶν (Plut. Is. p. 382) von ihm ausgesagt. Sein Tun wird zum νόμος der Welt, zum θεσμός [Arist.) κοσμ. p. 401 a 8; sein Maßhalten (μέτρα) öfter betont. Das Weltgestalten ist eine διοίκησις; die Welt selbst (vom göttlichen Standpunkte aus gesehen) eine Harmonie, Hippol. 9, 9; Schol. Δ 4. Da die Harmonie auf dem Ausgleich von ἐναντία beruht, Exemplifizierung auf Bogen und Leier, Aristot. 1155 b 4; Plut. Is. 369 B; Plato Symp. 187 AB. Heraklit hob hervor, daß φύσις (d. h. die schaffende Gottessubstanz selbst) κρύπτεσθαι φιλεῖ Themist. or. 5, p. 69 (Plut. an. procr. 1026), weshalb die Harmonie schwer erkennbar; aber Hippol. 9, 9 ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

[2]) Hierüber verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 56 ff.; 448 ff. Der von Heraklit hierfür geprägte terminus technicus ist ἡ κάτω ὁδός und ἡ ἄνω ὁδός.

Gotteskraft. Es ist nur Täuschung, wenn jene Formen des Weltgeschehens sich selbständig zu vollziehen scheinen: in Wirklichkeit ist es die Gottessubstanz selbst, die in jene wechselnden Formen sich kleidet[1]); es ist die Gottheit, die sich in ihnen am sausenden Webstuhl der Zeit ihr eigenes lebendiges Kleid wirkt. Wie könnte, sagt Heraklit, ohne den Gegensatz von Schwer und Leicht Harmonie sein? und wie könnte ohne den Gegensatz von Mann und Weib ein Werden der Organismen stattfinden? Diese Gegensätze sind notwendig: in ihnen vollzieht sich das eigenste Leben der Gottheit, die sich selbst in diese wechselnden Formen wandelt, um der Welt ihr Leben zu ermöglichen. Denn ohne diese rastlose Selbstbetätigung der Weltsubstanz würde alles kosmische Geschehen zum Stillstand gelangen: Leben heißt Bewegung, Ruhe bedeutet Tod. Es ist deshalb töricht von den Menschen, über den Krieg, in dem die Bewegung ihren schärfsten Ausdruck erhält, zu jammern: denn auch er ist Gottes, da in ihm Altes vergeht, Neues entsteht[2]). Den ewigen Wandel aller Dinge

---

1) Diog. 9, 8 τῶν δ' ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν (Orig. c. Cels. 6, 42; Hippol. 9, 9 πόλεμος πάντων μὲν πατήρ, πάντων δὲ βασιλεύς): die Evolution der einheitlichen Substanz im Kosmos bis zur Rückbildung alles Werdens in die in sich ruhende und aller gegensätzlichen Bewegung enthobene Einheitssubstanz stellt sich als ein Kampf der verschiedenen Stoffbestandteile dar. Aber dieser scheinbare πόλεμος ist in Wirklichkeit die sich gegensätzlich entfaltende Gottessubstanz selbst, daher Zeus (Philodem. εὐσ. 81, 27 G.) mit dem πόλεμος identifiziert und Hippol. 9, 9 der Ausspruch: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Gott als ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός Hippol. 9, 10.

2) Fr. 65, 67, 53. Vgl. dazu noch Aristot. 1155ᵇ 4; 1235ᵃ 25ff. u. a. St. Der Verf. d. Schrift π. διαίτης ist unerschöpflich in der Hervorhebung der Gegensätze der Natur 4ff. Nach Philo quaest. in gen. 3, 5 p. 178 Aucher hatte Heraklit additis immensis iisque laboriosis argumentis seine Lehre de controversiis exemplifiziert. Wenn alte (vgl. Aristot. 1005ᵇ 17; 1010ᵃ 11; 1012ᵃ 24; 1032ᵃ 33) und neue Forscher eingehende Untersuchungen und Spekulationen hierüber angestellt haben, so treffen sie damit den einfachen Sinn der Heraklitschen Lehre nicht. Denn er will nur sagen, daß die Natur als solche in Tag und Nacht, in Kälte und Wärme Gegensätze aufweist, die sich durch Zurückführung auf das einheitliche Prinzip des πῦρ (so schon Schleiermacher) erklären lassen. Von einer Aufhebung des Satzes des Widerspruchs kann nicht die Rede sein: denn die ἐναντία sind nicht gleichzeitig, sondern kommen wechselnd nacheinander zur Erscheinung. Von der Natur ist dann eine Erweiterung der Lehre auf das sittliche Gebiet vorgenommen.

hat Heraklit an dem Flusse exemplifiziert: man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen. Denn in der kurzen Spanne Zeit, die zwischen dem einen und dem andern Hinabsteigen liegt, ist das Wasser des Flusses ein anderes geworden. Das Wort „Alles fließt“, πάντα ῥεῖ, ist schon im Altertume zum geflügelten geworden, in dem diese Seite der Heraklitschen Weltanschauung zum prägnanten Ausdruck gelangt[1]). In ihm spricht sich die rastlose Tätigkeit, die unausgesetzte Wandlung der einen Weltsubstanz aus, die allen Wechseln ihres eigenen Wesens nur zu dem Zwecke sich unterwirft, um durch sie dem kosmischen Werden die Möglichkeit zu geben. Wie Heraklit über diesen steten Wandlungsprozeß denkt, hat er in dem schönen Worte zum Ausdruck gebracht: „die Sonne wird niemals ihre Maße überschreiten; täte sie es, würden die Erinnyen, der Dike Helferinnen, sie auffinden“. Sie darf wohl in ihrer Tages- und Jahresbahn durch ihr früheres oder späteres Verschwinden, wie durch ihr Näherkommen oder In-die-Ferne-Gehen, die Gegensätze von Tag und Nacht, von Sommer und Winter schaffen: niemals darf sie — das ist die Satzung der ihr immanenten Vernunft — die ihr gewiesenen Schranken verlassen, um nicht das Leben der Natur zu gefährden[2]).

Die späteren Herakliteer haben die von ihrem Meister gelehrte ewige Bewegung und Wandlung der Substanz bis zum Übermaß, wie es scheint, ausgebildet, und Plato hat uns im Theaetet ein Bild dieses zur Karikatur gewordenen Dogmas gegeben. Das Heraklitsche Werden wird so für Plato die Folie, auf der sich das ewige und unveränderliche Sein der Eleaten um so bedeutsamer emporhebt. In Wirklichkeit aber haben die Ionier — und nicht am wenigsten Heraklit — mit gleicher Bestimmtheit sowohl das Werden wie das Sein betont: das Werden ist nur die Erscheinungsform der Dinge; ihr Wesen beruht auf dem Sein, dem Unverändertbleiben der immanenten göttlichen Substanz, als des Einen[3]). Wer dieses letztere ver-

[1]) Diog. 9, 8; Plut. Ei p. 392 B; Arius bei Euseb. pr. ev. 15, 20; Plato Kratyl. p. 402 A; Sext. Pyrrh. 3, 115; [Heracl.] alleg. 24.

[2]) Plut. exil. 11, p. 604 A ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες καὶ Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

[3]) Der ausschließlichen Betonung Platos Theaetet 180 D ff., daß es für die Herakliteer nichts βέβαιον und στάσιμον gebe, gegenüber hebt Aristoteles 298 b 29 ff. richtig das ὑπομένειν des ἕν hervor.

kennt, verzichtet damit von vornherein auf jedes Verständnis der ionischen Forschung. Einen höchst interessanten Ausdruck findet diese Lehre Heraklits in seiner Auffassung der Zeit: die Zeit ist ihm nicht etwas Selbständiges, sie fällt ihm im Gegenteil mit dem Seienden und der Substanz zusammen. Die lebendige Entfaltung dieses göttlichen Prinzips zum Kosmos kommt eben dem menschlichen Verstande als Zeit zum Bewußtsein. Die kleineren Zeiteinheiten, die der Mensch zu übersehen vermag, sind danach ebenso Momente des göttlichen Lebens, wie die großen Weltperioden. Der Begriff der Ewigkeit spiegelt das ewig Unverändertbleiben der göttlichen Wesenheit wider[1]).

Und wie die Natur, so stellt auch das menschliche Leben Gegensätze dar, die in unausgesetztem Wandel sein Dasein erfüllen. Sobald der Mensch geboren ist, sagt Heraklit, schickt er sich an zu leben und zu sterben. Denn in uns ist immer dasselbe, Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes: dieses wird sich wandeln zu jenem und jenes zu diesem. Diese auf- und abwogenden Gegensätze prägen dem Leben den Charakter des Bewegten und Unruhigen, des Widerspruchsvollen und Rätselhaften auf; ruhelos und friedelos, flüchtig und vergänglich ist das Menschenleben. Aber auch in diesem Gewirr gegensätzlicher Kräfte und Bestrebungen tröstet der Glaube, daß allen Wandlungen eine und dieselbe ordnende und bestimmende Vernunft zugrunde liegt; daß alles noch so widerspruchsvolle Werden die Offenbarung einer und derselben Gott-

[1]) Über die Auffassung der Zeit von seiten Heraklits ist die Hauptstelle Sextus 10, 216 und die daran sich schließende Polemik des Sextus 230—233. Es kommen aber nur die Worte σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνησίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος jür das Verständnis der Heraklitschen Auffassung in Betracht; alles folgende ist kommentierende Erklärung Aenesidems, während die Polemik des Sextus den Kern der Sache überhaupt nicht trifft. Jene Worte können nur besagen, daß der χρόνος mit dem ὄν und dem πρῶτον σῶμα Heraklits, d. h. mit dem πῦρ, identisch ist, dessen Evolution die Zeit zum Ausdruck bringt. Dieser Auffassung der Zeit entspricht das superstitiöse Interesse für die kleineren und größeren Zeiteinheiten, die durch Zahlenwerte sich ausdrücken: darauf kann hier nicht eingegangen werden. Auch Anaximander Hippol. 1, 6, 1 bestimmt den Begriff der Zeit durch die Evolution der göttlichen Hyle in ihren einzelnen Phasen; Anaximenes und Diogenes Simpl. φυσ. 1121; Thales' Ausspruch Diog. 1, 35 σοφώτατον χρόνος, ἀνευρίσκει γὰρ πάντα.

heit ist[1]). In dieser Einheit der immanenten Vernunft finden alle Gegensätze ihren harmonischen Ausgleich. Denn Leben und Sterben ist in Wahrheit eins: wie das Lebende stetig dem Tode entgegenschreitet, so erwächst umgekehrt aus dem Tode wieder Leben. Die Auflösung des Leibes ist für die Seele der Beginn eines neuen Lebens.

So treten sich zwei gegensätzliche Weltanschauungen gegenüber: die an der Oberfläche der Dinge haftende der Menge, und die in die Tiefe dringende des Denkers. Für die Menge ist Welt und Leben nichts als ein Spiel des Zufalls, eine Zusammenhäufung von Dingen und Geschehnissen, die jeder inneren Einheit entbehren[2]); für den Denker ist alles die Offenbarung der Vernunft, die alles Werden planvoll gestaltet. Heraklit hat wiederholt Gelegenheit genommen, diese gegensätzlichen Standpunkte der Welterklärung sich gegenüberzustellen, und es ist höchst interessant, diese seine Aussprüche uns zum Verständnis zu bringen, da sie zeigen, wie tief sein Geist den Zusammenhang der Dinge erfaßt hat. So werden einmal als die unlöslichen Verbindungen alles kosmischen Geschehens — im Sein und Werden — Ganzes und Nichtganzes, Harmonisches und Disharmonisches, Eines und Alles genannt; ein andermal Eines und Alles, Geschiedenes und Ungeschiedenes, Erzeugtes und Unerzeugtes, Sterbliches und Unsterbliches, Vernunft und Zeit, Vater und Sohn, Gottheit und Gerechtes einander gegenübergestellt[3]). Denn als die unausgesetzt werdenden und sich wandelnden sind die Einzeldinge der Erscheinungswelt immer

---

[1]) Plut. cons. ad Ap. 106 E ταὐτό δ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστιν, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

[2]) Fr. 52 αἰὼν παῖς παίζων πεττεύων; Fr. 124 σάρμα εἰκῇ κεχυμένον.

[3]) [Aristot.] κόσμ.. 396 b 7 συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα; ähnlich Hippol. 9, 9 διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον — ἓν πάντα. Vom Standpunkte Gottes heißt es Aristot. 159 b 30; 185 b 20; Hippol. 9, 10 ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταὐτόν, daher Schol. Δ 4 τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια. Damit soll nicht das sittlich Böse überhaupt geleugnet, sondern nur gesagt werden, daß vieles, was dem Menschen ungerecht erscheint, von dem höheren Standpunkte der Gottheit schön und gerecht ist.

nur Teile und Bruchstücke; sie stellen die Disharmonie und die Geschiedenheit, das Erzeugte und das Sterbliche dar; während das ihnen immanent Seiende das Eine, das Ganze, das Ungewordene, das Ungeschiedene ist. Und ebenso steht der einheitlichen Vernunft der Gottessubstanz, dem Logos, ihre zeitliche Entwicklung in der Geschichte, als Aeon; dem einen Gotterzeuger, dem Vater, der Kosmos als Erzeugter, als Sohn; dem einen Gott seine kosmische Entfaltung gegenüber: denn auch als ein ethischer Strom, als Gerechtes, durchflutet die einheitliche Gotteskraft alle kosmischen Bildungen[1]). Die Dinge nach diesem ihrem einwohnenden Vernunftwerte, der ihnen allein Existenzberechtigung gewährt, zu erkennen und zu verstehen; diesen ihren bleibenden Gehalt, als das verharrende und ewige in ihnen, aufzusuchen und zu erfassen, ist die Aufgabe des denkenden Geistes.

Die einheitliche Gottessubstanz schließt nun aber keineswegs die Bildung bestimmter Hypostasen aus, die zwar aus jener hervorgehen, im kosmischen Leben aber selbständige Aufgaben zu vertreten haben. Als solche selbständige Bildungen dürfen wir zunächst die vier elementaren Stofformen ansehen, deren feste Tätigkeitssphären auf eine planmäßige Ordnung weisen, die ihnen bei der Kosmosschöpfung gegeben ist[2]). Als solche selbständige Hypostasen erscheinen ferner Sonne, Mond und Gestirne. Obgleich dieselben nach Heraklitscher Anschauung täglich sterben, um täglich wieder aufzuleben, vertreten sie doch in ihren ständigen, immer wiederkehrenden Erscheinungen gleichfalls eine feste Ordnung: die Gottheit scheint sie an ihren Platz gesetzt und bestimmte wichtige Aufgaben ihnen gegeben zu haben. Namentlich die Sonne ist es, der sich Heraklits Aufmerksamkeit vor allem zugewandt hat. Sie erscheint ihm als die höchste Manifestation des göttlichen Feuers und Lichts, als eine Hypostase der Gottessubstanz selbst, der eine hohe und heilige Aufgabe anvertraut ist. Denn die Sonne als die Trägerin der Zeitmaße schafft für alles kosmische Werden die bestimmende

[1]) Hier ist ἀιών, wie auch Hippol. 9, 9, die zeitliche Evolution des Kosmos vom menschlichen Standpunkte aus betrachtet; das δίκαιον findet in Plato Kratyl. 413BC seine Erklärung: vgl. hernach.

[2]) Hierüber vgl. die Aussprüche Anaximanders und Anaximenes a. a. O. Auch Thales kennt θεοί; Heraklits Elemente Fr. 76.

Norm: ihr Auf- und Abwandeln am Himmel bringt den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, und bestimmt damit das ganze Leben der Vegetation und alles organischen Wachsens. Sie wird damit die Trägerin aller Zeit und alles Lebens[1]).

Es drängt sich nun hier die Frage auf, ob die Ionier und speziell Heraklit diese nach fester Ordnung erscheinenden Stoffbildungen, wie sie vor allem in den Elementen und in den Gestirnen als die bleibenden Weltsphären und Lebensträger sich darstellen, nicht nur im allgemeinen als Götter angesehen, sondern sie auch mit bestimmten Volksgöttern identifiziert haben. Von Heraklit darf man das mit Sicherheit annehmen. Denn er spricht nicht nur im allgemeinen von Göttern, sondern nennt auch bestimmte Götternamen des griechischen Volksglaubens, und nichts deutet an, daß er an der Realität dieser Göttergestalten zweifelt. Die Frage ist daher berechtigt, ob sich die Ionier dem Volksglauben gegenüber ablehnend verhalten, oder ob sie in ihren Deutungen der Gottessubstanz und deren Metamorphosen einen Ausgleich, ein Verständnis der nationalen Göttergestalten zu erzielen suchen.

Hier muß zunächst auf die Tatsache hingewiesen werden, daß Heraklit einen eigenen Abschnitt seines Werks der Betrachtung der Götter widmete. Hier kann die Gottheit, auf die sich dieser Teil der Schrift bezog, nicht in dem Heraklitschen Sinne der göttlichen Feuersubstanz verstanden werden, da der erste Teil der Schrift die eigentlich physikalische Betrachtung der Welt, die ohne eingehende Darlegung der Tätigkeit jener Gottessubstanz nicht möglich war, vorweggenommen hatte. Hat also Heraklit daneben noch in einem besonderen Teile die Theologie behandelt, so kann die letztere nur in Beziehung zu den nationalen Göttern stehen, die er somit einer kritischen Betrachtung unterzog[2]). Er schloß sich hierin nur den älteren

---

[1]) Die Sonne bei Anaximander Arist. 353^b 6; Diogenes 355^a 21; Anaximenes Aetius 2, 19, 2; Heraklit 2, 21, 4; 20, 6. Täglich νέος Arist. 355^a 13, wozu vgl. Procl. Tim. p. 334 B. Helios ἐπιστάτης ὢν καὶ σκοπὸς ὁρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀποδεικνύναι καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας, αἳ πάντα φέρουσι Plut. Q. Plat. p. 1007 DE; Macrob. S. Scip. 1, 20, 3.

[2]) Der λόγος θεολογικός Diog. 9, 5. Sowohl Schuster Acta soc. phil. Lips. 3, 317 ff. als Teichmüller N. Stud. z. Gesch. d. Begr. 2, 105 ff. haben den Inhalt

Schriftstellern, den sogenannten Theologen, an, die gleichfalls, wie wir sahen, Physik und Theologie miteinander verbanden. Und wir haben noch bestimmte Anzeichen, daß und wie Heraklit die Volksgötter in Verbindung mit seiner Gotteslehre setzte. Vor allem ist hier auf einen Ausspruch Heraklits hinzuweisen, der uns wörtlich überliefert ist und der lautet: „Eines, das allein Weise, will nicht und will doch mit Zeus' Namen benannt werden". Das allein Weise ist die höchste Gottessubstanz: das Zögernde des Ausspruchs mag man aus der Überzeugung erklären, daß der Gott des Volksglaubens, wie ihn die Menge auffaßt, sich nicht mit der Weltsubstanz, wie Heraklit dieselbe faßt, deckt. Jedenfalls soll doch die letztere mit dem höchsten Gotte des Volksglaubens, der Personifikation des Himmels, in engere Beziehung gebracht werden. Und auch sonst tritt uns Name und Persönlichkeit des Zeus bei Heraklit als eine Realität und zugleich als Bezeichnung der göttlichen Ursubstanz entgegen[1]). Und in gleicher Weise redet Heraklit von andern Gottheiten des nationalen Kults in einer Weise, die den Glauben an die

dieses λόγος zu bestimmen gesucht: der erstere denkt an persische, der letztere an ägyptische Einflüsse. Auf diesem Wege kann ich weder dem einen, noch dem andern folgen. Nicht als ob ich der Ansicht wäre, ägyptische oder persische oder babylonisch-assyrische Ideen und Vorstellungen seien damals in Milet und Ephesus unbekannt gewesen; wohl aber weist nichts darauf hin, daß die Ionier sich wirklich durch die Bekanntschaft mit solchen fremden Lehren haben bestimmen lassen. Sie wurzeln, soweit wir erkennen können, durchaus in den althergebrachten Ideen und Traditionen Griechenlands, die wir auch von den älteren Theologen und Kosmologen haben vertreten sehen.

[1]) Clem. Strom. 5, 116, p. 718 οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ γράφοντι· ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. Vgl. dazu Plato Krat. 396 A ff. Ζῆνα — ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν — δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. Wenn Heraklit hier die Namensform Ζήν gebraucht, so sagt er Strabo 1, 6 p. 3 ἠοῦς καὶ ἑσπέρης τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός. Auch hier kann der αἴθριος Ζεύς nur als die Bezeichnung seines höchsten Feuer- und Wärmeprinzips verstanden werden. Von Zeus als dem höchsten Gotte Heraklits sprechen die Zeugnisse wie selbstverständlich. Wenn Gomperz WSB phil. hist. 113, 1032 das Zweifelhafte des Heraklitschen Ausdrucks daraus erklärt, weil das Weltprinzip kein individuellpersönliches Wesen wie Zeus sei, so ist das nicht richtig. Vom animistischen Standpunkt aus kann das Feuerprinzip nicht anders als persönlich gefaßt werden: und persönlich erscheinen ja auch die elementaren θεοί des Anaximander und des Anaximenes.

wirkliche Existenz derselben voraussetzt: Apollon, Dionysos, Hades treten so als leibhafte und lebende Göttergestalten uns entgegen, deren Realität für Heraklit keinem Zweifel unterliegt. Im Tempel der Artemis legte Heraklit als Weihegabe seine Schrift nieder und nichts deutet an, daß diese Beziehung zu der nationalen Göttin als Widerspruch mit seiner Überzeugung empfunden worden ist. Die Dike, die Erinnyen treten weiter in seiner Schrift als Gestalten realer Existenz auf; die Sibylle erscheint als die Verkünderin des Willens ihres Herrn und Meisters Apollon. Es ist nirgends eine Spur davon zu finden, daß Heraklit nicht mit Ehrfurcht von den Göttern des nationalen Glaubens geredet hat. Hat er Kritik an ihnen geübt, so kann sich das nur auf die Form beziehen, in der die unverständige Menge diese heiligen Persönlichkeiten auffaßt und verehrt. Da nun für Heraklit, wie für die Ionier überhaupt, alles was geschieht und in Erscheinung tritt, auf dem Stoffe und auf dessen Wandlungen beruht, so müssen auch jene Götter, deren Realität Heraklit nicht anzweifelt, in ihrem Wesen bestimmten Einzelzuständen eben dieses Stoffs entsprechen. Sie können in ionischer Auffassung nur als die Personifikationen und Hypostasen einzelner beständiger, oder sich regelmäßig wiederholender Erscheinungsformen und Phasen des Stoffwandels, in erster Linie als die personifizierten Elemente und Gestirne, verstanden werden [1]).

Danach haben wir ein Recht, wenn wir behaupten, die ionische Götterlehre sei kein Bruch mit dem Volksglauben gewesen, sondern der Versuch, den letzteren tiefer zu erfassen und zu begründen. Und das wird um so sicherer, wenn wir eine Reihe anderer Aussprüche Heraklits berücksichtigen, in denen er seine Meinung über die Formen, in denen sich der traditionelle Kult abspielt, zum Ausdruck bringt. Denn wenn er einmal von seinen Volksgenossen sagt, sie kennen Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen, so ist klar, daß damit die Existenz der Götter und Heroen nicht geleugnet werden soll: nur gegen die falsche Auffassung der Menge richtet sich der Tadel. „Denn die Menschen beten“, setzt Heraklit

[1]) Ich verweise hierfür auf meinen Aufsatz im Arch. f. Religionswissensch. 13, 306 ff.

hinzu, „zu den Götterbildern, wie wenn jemand mit Gebäuden Zwiesprache halten wollte“: Heraklit dagegen erkennt das Walten der Götter in den Geschehnissen der Natur. Und wenn Heraklit ferner gegen Bakchen und Mysten eifert, so geschieht das nur deshalb, weil, wie seine Worte selbst ergeben, Mysterien und Dionysien in unsittlicher, in schamloser Weise gefeiert werden. Auch hier also kann sich der Tadel nur auf die Form beziehen, in der sich der Kult vollzieht. Und so verlangt er auch von den Opfernden innerliche Reinheit; die Sühngebräuche gelten ihm nur dann als wirkliche Heilmittel der Seele, wenn sie in echtem Sinne geschehen. Man ersieht aus alledem, daß Heraklits Polemik nicht den Göttern selbst und auch nicht der Götterverehrung an sich gilt: nur die sinnlose, die unsittliche Form des Kults, sowie die fetischistische Auffassung der Götter, als der an Gebäude und Statuen gebundenen Götzen, ist es, denen sein Tadel und sein Haß gilt. Denn für Heraklit sind, wie gesagt, die Götter die lebendigen Stoffkräfte der Natur, und ihre Verehrung verlangt reine Hände und reine Seelen. So ist es denn auch durchaus konsequent, wenn wir Heraklit am Glauben an die Wahrheit der Mantik festhalten sehen: denn sind alle Naturerscheinungen die Wirkungen göttlicher Kräfte und steht die menschliche Seele, wie wir sehen werden, in stetem Konnex, in intensivstem geistigen Verkehre mit der göttlichen Außenwelt, so ist damit von selbst die Möglichkeit gegeben, daß ein die Zeichen der Gottheit verstehender Sinn dieselben auch zu deuten und sich nutzbar zu machen weiß [1]).

Diese Verbindung der Gottheit mit der menschlichen Seele haben wir uns zum Verständnis zu bringen. Dieselbe ist allein aus der Homogenität des Stoffs zu erklären, welcher die Seele der Gottheit und welcher die Seelen der lebenden Wesen bildet. Für die älteren Ionier, Anaximander und Anaximenes, ist die Seele Luft oder Hauch: „unsere Seele ist Luft“, sagt Anaximenes, „und als solche hält sie uns zusammen.“ Da für Anaximenes die Luft zugleich die Gottessubstanz ist, so folgt daraus, daß die menschlichen Seelen göttlicher Natur sind: sie sind

[1]) Vgl. Fr. 5, 14, 15, 68, 69. Glaube an die Mantik Fr. 92, 93, daher Chalcidius in Tim. 249 sagt: asserit (Heraclitus) divinationis usum, et praemoneri meritos instruentibus divinis potestatibus.

Teile der Gottheit, die aus ihrer eigenen Wesenheit Stoffteile absondert zur Bildung jener Einzelseelen. Daß hier aber die Seele in allgemeinster Umfassung zu verstehen ist, ersehen wir aus Diogenes, der ausdrücklich erklärt, daß alle lebenden Wesen allein durch die Luft leben, welche ihnen Seele und Denkkraft wird. Damit wird gesagt, daß die Luft als das göttliche Prinzip schlechthin zugleich Seele und Vernunft ist: denn als das Organ des Denkens kann nur die Vernunft selbst, die Kraft des logischen Denkens, verstanden werden[1]). Die Luft als das bewegte, die Welt erfüllende, Fluidum wird so der Träger alles psychischen Lebens und logischen Denkens. Diese Lehre, die wir als die von allen Denkenden geteilte Überzeugung jener Zeit ansehen dürfen, hat Heraklit übernommen: er hat dieselbe aber seinerseits vertieft, indem er sie in organische Beziehung zu der eigenen Lehre von der Gottessubstanz gebracht hat. Steht es für Heraklit fest, daß die letztere von der Lebenswärme nicht getrennt werden kann, so muß damit auch die Seele selbst, d. h. der die Seele bildende Stoff, die Wärme annehmen. So wird der Luftstoff, welcher nach älterer Auffassung schlechthin seelenbildend ist, in organische Verbindung mit der göttlichen Wärmekraft gebracht: die Luft, als die von Wärme erfüllte Atmosphäre, ist für Heraklit der sichtbarste und fühlbarste Ausdruck für die seelische und zugleich vernünftige Wirksamkeit Gottes. Der göttliche Odem, welcher als ein mehr oder weniger fühlbarer oder latenter warmer Hauch die ganze Welt erfüllt und trägt, wird zugleich zur Weltseele, aus der sich alle lebenden Wesen schöpfen und erhalten. Von dieser Weltseele, als dem den gesamten Kosmos erfüllenden atmosphärischen Odem, sagt Heraklit: „der Seele Grenzen kannst du, schreitest du auch nach allen Richtungen aus, nicht ausfinden.“ Denn wie die

---

[1]) Aetius 4, 3, 2 Ἀναξιμένης καὶ Ἀναξίμανδρος ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν; Philopon. an 9, 9 Hayd. ἀερίαν; ebenso Diogenes Ap. Philop. 87, 2 ἀέρα — τὴν ψυχήν — καὶ γινώσκειν μὲν πάντα τὴν ψυχὴν ὡς ἔχουσαν τὴν τῶν πάντων ἀρχήν, κινητικωτάτην δὲ εἶναι διὰ λεπτομέρειαν; daher Fr. 2 ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα (καὶ πνεῦμα); Fr. 3 ἐγγὺς τοῦ ἀσωμάτου (ὁ ἀήρ). Fr. 4. 5 hat er dargelegt, wie die Luft das Lebensprinzip aller ζῷα ist; sie ist ψυχὴ καὶ νόησις; Diogenes hat aber auch seinerseits auf die Notwendigkeit des θερμόν dieses ἀὴρ hingewiesen.

Grenzen des Kosmos für den Menschen unerreichbar und unausdenkbar sind, so bleibt ihm auch die Tiefe dieser göttlichen Weltseele unerfaßbar[1]). Heraklit hat für diesen Stoff, aus dem sich die Weltseele wie die Einzelseelen bilden, den Ausdruck Anathymiasis, ἀναθυμίασις, geprägt. Anathymiasis ist zunächst der natürliche Prozeß, in dem das Wasser durch Aufnahme von Wärme zum Verdampfen gelangt, und so, aufwärts sich bewegend, mit der Luft sich verbindet und scheinbar selbst Luft wird. In diesem Vorgange kommt für Heraklit am deutlichsten der innere Zusammenhang aller Materie und zugleich der Höhepunkt in der Evolution der Gottessubstanz zum Ausdruck: und in der sich so bildenden warmen Luft scheint ihm am unmittelbarsten der Stoff, aus dem sich die Seele bildet, gegeben[2]). So wird die Anathymiasis für Heraklit die eigentliche Trägerin alles Lebens: aus ihr bildet sich in täglich neuem Prozesse die Sonne und alle Gestirne, indem dieselben, abends oder morgens erlöschend, aus dem unerschöpflichen Lebensquell der Anathymiasis ihr Lebensdasein von neuem empfangen; aus ihr schöpfen auch alle organischen Wesen, Menschen und Tiere gleichmäßig, ihre Seelen und damit ihre Existenz. So gestaltet sich das ganze kosmische Leben zu einem einheitlichen: Götter nnd Menschen,

[1]) Aetius 4, 3, 12 Ἡ. τὴν μὲν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἀναθυμίασιν ἐκ τῶν ἐν αὐτῷ ὑγρῶν, τὴν δὲ ἐν τοῖς ζῴοις ὑπὸ τῆς ἐκτὸς καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀναθυμιάσεως ὁμογενῆ; das bestätigt Arist. 405ᵃ 25. Es wird also die ἀναθυμίασις der ψυχή gleichgesetzt: jene ist die feuchtwarme Ausscheidung, welche als Luft die Welt erfüllt, und somit — hierin im wesentlichen gleich dem ἀήρ des Anaximenes und Diogenes — zur Weltpsyche wird. Auf diese bezieht sich Fr. 45 (Diog. 9, 7). Die Einzelseele erzeugt sich aus dieser Gesamtpsyche und löst sich beim Ausscheiden aus dem Leibe in diese wieder auf Aetius 4, 7, 2; Theodoret 5, 23. Vgl. dazu Sextus 7, 126ff.

[2]) Über die Einzelseele Arius b. Euseb. pr. ev. 15, 20, 2; stets bewegt Arist. 405ᵃ 25ff. Entscheidend für die Qualität dieser Einzelseele ihr Gehalt an θερμόν Numenius bei Porph. antr. n. 10 (Fr. 77); Stob. flor. 5, 8 (Fr. 118); Macrob. S. Scip. 1, 14, 19 u. a. St.; ἀναθυμίασις und ψυχή als Stoff im allgemeinen und als einzelnes Stoffgebilde identisch Fr. 12, 36, 77. Die Seele im ganzen Körper verbreitet Tertull. an. 14; Fr. 67ᵃ. Daß der Tod nicht die völlige Vernichtung der Seele bringt, da die ἀναθυμίασις als Seelenstoff unvergänglich, hebt Philo inc. mundi 21 p. 509 hervor. Nach π. διαίτης 10 ist im πῦρ, wie es im Körper verbreitet ist, ψυχή, νόος, φρόνησις, αὔξησις, ὕπνος, ἔγερσις; zugleich πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ: die Körperwärme ist also Lebens- und psychisches Prinzip.

Menschen und Tiere empfangen alle ihr Dasein aus einem gemeinsamen unerschöpflichen Lebensquell.

Wenn so der warme Luftstoff und die Seele geradezu identische Begriffe werden, indem jener den Stoff bezeichnet, aus dem sich die Seele bildet, diese das einzelne seelische Gebilde, welches einheitlich und selbständig zeitweilig mit dem Leibe sich vereint, so ist nun wieder mit der Seele der Logos organisch verbunden. Logos ist Rede: aber es ist die zusammenhängende, die logisch gedachte, die damit zugleich zum Ausdruck des vernünftigen Denkens wird. Psyche und Logos werden zu korrelaten Begriffen: das vernünftige Denken der Psyche muß, wenn es sich überhaupt manifestieren will, im Logos sich einen Ausdruck schaffen[1]). Die Psyche denkt, und als denkendes Organ kann sie zugleich Vernunft, Nus, genannt werden: im Logos aber gibt sie das Gedachte von sich, sie offenbart es, sie gestaltet es zu Worten, zu Begriffen, zur Rede. So wird das Denken der Psyche und das Aussprechen des Gedachten zu Begriffen, die, der eine ohne den andern, nicht verständlich sind. Sie sind wie die Innen- und die Außenseite desselben Vorgangs, wie Potenz und Aktus, wie Kraft und Kraftäußerung. Nur so können wir den Logos, der von Heraklit nach dieser seiner begrifflichen Bedeutung geprägt ist, verstehen. Derselbe erscheint aber bei Heraklit noch schwankend: er wird in der populäreren Form als Rede, Gespräch verwandt; und er erscheint zugleich in der prägnanten Auffassung als der Ausdruck des vernünftigen Denkens. Und auch in bezug auf die letztere Bedeutung tritt uns noch eine Verschiedenheit entgegen: der Logos ist bei Heraklit sowohl der Ausdruck des Einzelgedankens und wird damit zur Bezeichnung des Begriffs; und er ist in abstrakter Verallgemeinerung der Ausdruck des vernünftigen

---

[1]) Über λόγος vgl. Heinze d. Lehre vom Logos. Oldenb. 1872; Aall Gesch. d. Logosidee. Lpzg. 1896; J. Adam religious teachers of Greece. Edinb. 1908, S. 212ff. Es ist an die Vāk im Veda und an das personifizierte Wort im Avesta zu erinnern. Heraklit stellte mit den Worten τοῦ λόγου, τοῦ ἐόντος ἀεί (Sextus 7, 132; Hippol. 9, 9) den λόγος als den Inhalt seiner Philosophie an die Spitze seines Werks, und hob in den folgenden Worten γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε denselben als das Vernunftprinzip alles kosmischen Geschehens hervor.

Denkens überhaupt[1]). In dieser Weise gehen bei Heraklit der warme Luftstoff, die Anathymiasis, die Seele, als die Gesamtbezeichnung aller psychischen Tätigkeit, die Vernunft, als die spezifisch denkende Kraft der Seele, endlich der Logos, als der sprachliche Ausdruck eben dieser Vernunfttätigkeit, ineinander über. Und alle diese verschiedenen Ausdrücke können einmal der Gottheit selbst, anderseits den lebenden Wesen, speziell dem Menschen, gelten[1]). Auf die Gottheit bezogen ist der Logos die allgemeine göttliche Vernunft, die schöpferisch die Welt gestaltet; in bezug auf die Menschen ist der Logos überhaupt der sprachliche Ausdruck seiner Vernunfttätigkeit und er ist zugleich die Formulierung des einzelnen Begriffs. Der Logos wird damit zur Bezeichnung des logischen Gehalts jedes einzelnen Worts, seines Begriffswerts; und er wird zum Ausdruck des Vernunftdenkens in seiner Gesamtheit.

Diese Gleichwertung aller Vernunfttätigkeit, mag dieselbe auf die allgemeine Weltvernunft der Gottheit, oder mag sie speziell auf das vernünftige Denken und Sprechen des Menschen bezogen werden, hat für Heraklit zu einer Auffassung der menschlichen Sprache geführt, die wir nur als die logische Konsequenz jener Grundanschauung bezeichnen dürfen. Heraklit spricht wiederholt von dem gemeinsamen Logos, den er als das Weltgesetz schlechthin anerkannt wissen will. Was haben wir unter diesem gemeinsamen Logos zu verstehen? Wie das menschliche Denken den Ausdruck in der Sprache verlangt, so ist auch für die göttliche Vernunfttätigkeit ein Aussprechen ihres Denkens unbedingt notwendig. Denn würde die göttliche Weltvernunft nur in innerer Denktätigkeit bestehen; und schaffte sie sich nicht einen allgemein verständlichen Ausdruck ihres vernünftigen Denkens: so bliebe ihr Wollen unerkannt. Diesen Ausdruck ihres Denkens und Wollens hat sich die Gottheit in der Sprache geschaffen: sie ist der gemeinsame Logos, auf den die Menschheit hören und dem sie folgen soll. Denn nach

[1]) Als göttliche Vernunft in ihrer Einheit Fr. 1. 2, zugleich als Ausdruck in der Sprache; Fr. 50 τοῦ λόγου ἀκούσαντας wohl die Lehre vom λόγος, als der kosmischen Vernunft; ähnlich Fr. 72. Als logischer Begriffswert und Vernunftgehalt Fr. 45. 115, 126[a]. Populär Fr. 39 als Gerede über jemand; ebenso Fr. 108 allgemein als Reden.

Heraklit ist die ganze Atmosphäre, wie sie den Menschen umgibt, und wie sie mit Vernunft und Denkkraft begabt ist, in steter schöpferischer und erhaltender Verbindung mit der menschlichen Seele und Vernunft, indem sie rein mechanisch der letzteren sich mitteilt. In der Einatmung zieht der Mensch mit der Luft den Logos ein, der mit jener durch die Poren der Epidermis eindringt. Im Schlafe entweicht der so Einlaß findende Logos wieder, indem sich die Poren schließen, dem aufwachenden dieselben sich wieder öffnen [1]).

Wenn so das menschliche Denken in Wirklichkeit das göttliche ist, so gestaltet sich damit die Sprache, als der logische Ausdruck des Vernunftdenkens, zugleich zur Sprache der Gottheit. Die Sprache wird die unmittelbare Schöpfung der in der menschlichen Vernunft tätigen, mit ihr identischen, Gottesvernunft. In der Sprache schafft die Gottheit durch das Medium der menschlichen Vernunft, welch letztere in Wirklichkeit selbst aus der göttlichen Vernunft hervorgegangen ist, den Ausdruck ihres eigenen Denkens und Wollens. Die menschliche Sprache ist somit die eigenste Schöpfung der Gottheit: sie ist der gemeinsame Logos, der für alles menschliche Tun bestimmend sein sollte.

Daß die Sprache nach ihrem Ursprunge und nach ihrer wesentlichen Bedeutung schon früh in den Bereich der Spekulation gezogen worden ist, wissen wir. Zwei Ansichten, die zugleich zwei entgegengesetzte Weltanschauungen widerspiegeln, stehen sich hier gegenüber: für die eine ist die Sprache ein Produkt der Konvention, für die andere ist sie eine Schöpfung der Natur, der Physis. Aus Platos Kratylus erfahren wir, daß es gerade Heraklit und seine Schule war, welche die letztere Auffassung mit Entschiedenheit vertrat [2]). Schon daraus aber folgt, daß die

---

[1]) Hierüber handelt Sextus 7, 127, 129, 130 ausführlich. Sein Referat wird bestätigt durch Plut. Is. 382BC, wo von der Seele die Rede ist: ἡ ζῶσα καὶ βλέπουσα καὶ κινήσεως ἀρχὴν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καὶ γνῶσιν οἰκείων καὶ ἀλλοτρίων φύσις κάλλους τ' ἔσπακεν ἀπορροὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τὸ σύμπαν καθ' Ἡ.

[2]) Schon Homer zeigt Interesse für die Bedeutung der Namen, daher dieselben Dinge von den Göttern einerseits, den Menschen andererseits verschieden benannt, wie Plato Kratyl. 391 D ff.; 400 D hervorhebt. Pherekydes zeigt Diog. 1, 119 ähnliche Tendenzen. Vgl. auch Parmenides Fr. 8, 38, 53, 19, 3. Heraklit Fr. 32 Ζηνὸς ὄνομα; 23 Δίκης ὄνομα; 48 der Name des βίος. Dem entsprechend werden

Sprache als solche, weil in natürlichem Werden entstanden, in organischem Zusammenhange mit der Physis selbst stand. Über die Physis in deren Gesamtauffassung handelten die Werke der Ionier; sie mußten danach auch der Sprache ihre Spekulation zuwenden. Da aber für Heraklit die Physis auf der natürlichen Evolution der Gottessubstanz beruht, so ist auch die Sprache ein organischer Bestandteil des göttlichen Werdens. Daraus folgt weiter, daß die Einzelnamen und -bezeichnungen der Dinge das Wesen dieser unmittelbar wiedergeben müssen: der Begriff, wie er sich in der Denktätigkeit, in der Vernunft der menschlichen Seele bildet, ist der adäquate Ausdruck des Wesens des betreffenden Dinges selbst. Ding und Name decken sich; jenes empfängt in diesem den einzig erschöpfenden, den adäquaten Ausdruck. Selbst die dürftigen Fragmente der Heraklitschen Schrift zeigen noch, welche Bedeutung er den Namen der Dinge beigelegt hat: diese seine Auffassung der Namen und Begriffe und damit der Sprache in ihrer Gesamtheit ist aber nur verständlich aus seiner Weltanschauung selbst. Die Namen und Worte müssen das wahre Wesen der Dinge zum Ausdruck bringen, weil sie die Schöpfung der inneren Denktätigkeit des Menschen sind, und weil diese menschliche Vernunfttätigkeit wieder unmittelbar aus der Gottesvernunft stammt. Die letztere hat in der menschlichen Sprache ein Regulativ gegeben, auf das man nur zu hören, dem man nur zu folgen brauchte, um in steter Harmonie mit der Gottesvernunft zu bleiben[1]).

---

im Kratylus p. 396—408 die Götternamen selbst, wie 408 ff. die Begriffe Sonne, Mond, Sterne, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, Horen, Jahr einer Betrachtung unterzogen. Was aber hiervon auf Heraklit selbst zurückgeht, ist unentscheidbar; nur betreffs des Zeusnamens ist eine Übereinstimmung zwischen Kratyl. 396 und Heraklit selbst Clem. Str. 5, 116 anzunehmen. Vgl. hierzu meine Abhandlung im Arch. f. Religionswiss. a. a. O.

[1]) Die Untersuchung des Kratylus dreht sich um die Frage, ob die Namen φύσει, oder ob sie ξυνθήκῃ καὶ ὁμολογίᾳ bzw. νόμῳ καὶ ἔθει entstanden sind, 383 AB; 384 D. Hermogenes vertritt die letztere Annahme, Kratylus dagegen die Lehre, daß alle echten Namen φύσει entstanden, ein getreues Abbild der Dinge sind. Daher die πράγματα ihrem Wesen nach den Namen entsprechend 414 D; diese μιμήματα jener 423; 425 D; 427 C ἀφομοιῶν; 430 A; 432 B εἰκών; 436 C ξύμφωνα. Das ist aber zugleich der Standpunkt Heraklits und der Herakliteischen Schule, daher wiederholt die Übereinstimmung mit Heraklit 401 D; 402 AB; 440 DE und den Herakliteern 440 C betont wird. Dem entspricht die Tendenz, die Namen

Aber es ist nicht die Sprache allein, die wir als die eigenste Schöpfung der Gottheit anzusehen haben: es ist die gesamte Kultur, in der die schaffende Gottheit einen Ausdruck ihrer Tätigkeit, ihrer Vernunftwirksamkeit sich schafft. „Alle menschlichen Gesetze“, sagt Heraklit, „nähren sich aus dem einen göttlichen. Denn des letzteren Herrschaft erstreckt sich soweit, als es den Willen zum Herrschen hat: das göttliche Gesetz genügt allen menschlichen Gesetzen und ist ihnen überlegen.“ Damit werden alle menschlichen Ordnungen sozialer und politischer Gemeinschaft auf die göttliche Weltordnung, als deren einzige Quelle und Ursprung, zurückgeführt. Das haben wir nicht als Phrase, als symbolische Redensart aufzufassen: in dieser Zurückführung alles geordneten und gesetzmäßigen Lebens der Menschheit offenbart sich die eigenste Weltanschauung Heraklits, für den die ganze kosmische Evolution die Tat der Gottheit ist. Daher die weitere Mahnung Heraklits: „um sein Gesetz soll das Volk kämpfen wie um seine Mauer.“ Denn was die Mauer für die äußere Existenz der Stadt, das ist das Gesetz, die Rechtsordnung für das innere Leben seiner Bürger. In der auf historischem Werden beruhenden Ordnung des Kultur- und Rechtslebens eines Volks offenbart sich die göttliche Ordnung: in Wirklichkeit ist es die Gottheit, die jene gewollt und geschaffen hat. Und wie die lebenden Wesen, vor allem der Mensch, selbst Gebilde der Gottheit sind, so gehen auch alle Stände und Lebensberufe, alle Zünfte und Handwerke in ihren Ursprüngen auf das göttliche Gesetz zurück, indem deren Beschäftigungen und technischen Verrichtungen nur die von der Gottheit gesetzten Prinzipien und Ordnungen nachahmen und anwenden[1]).

---

als das Fließende und Bewegte zum Ausdruck bringend darzustellen 401 C; E; 411 ff.; 412 C ff.; 415 D; 417 C; 419 AB; 420 B f.; D f.; 421; daher gerade die das Fließen anzeigenden Buchstaben verwandt 424 ff.; 426 C; 436 B ff. Sokrates erklärt ausdrücklich seine Zustimmung zu der Annahme, daß die Namen ὡς ἰόντων ἁπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων gegeben seien und stellt sich damit auf Heraklitschen Standpunkt. Doch hebt er hervor, daß viele ὀνόματα diesem Grundsatze nicht entprechen 436 B ff.; und meint, manche Worte seien durch das Eindringen barbarischer Namen und durch Wandlungen εὐστομίας ἕνεκα und ὑπὸ χρόνου 414 C ff. zu deuten.

[1]) Der λόγος πολιτικός Diog. 9, 15 wird diese Seite der Heraklitschen Weltanschauung zum Ausdruck gebracht haben; daher Heraklit Sextus 7, 7 nicht nur als φυσικός, sondern auch als ἠθικὸς φιλόσοφος bezeichnet wird. Schuster a. a. O.

In dieser Weise hat Heraklit seine monistische Weltanschauung zum Ausdruck gebracht. Wir dürfen annehmen, daß schon die älteren Ionier versucht haben, alle Einzelphasen der Weltentwicklung auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen. Das wesentliche, was wir Heraklits Ausführungen entnehmen dürfen, ist die Identität von Sein und Denken. Die ganze Evolution des kosmischen Seins ist eine solche der Vernunft: es ist die Gottessubstanz selbst, als die vernünftige, die denkende, welche sich in ihrer Entwicklung den Ausdruck ihres Seins und Lebens schafft[1]). Das ist nur möglich, indem diese sich entwickelnde, organisch werdende und sich entfaltende, Gottesvernunft eine substantielle und materielle ist. Sie ist die lebendige Materie selbst, in der jedes Atom lebt und sich bewegt, empfindet und denkt, und in allen Verbindungen und Vermischungen und Wandlungen ihr Leben und zugleich ihren Zusammenhang mit der Gesamtsubstanz festhält. So kann Aristoteles von der ionischen Naturphilosophie sagen, daß ihre Prinzipien in Wirklichkeit nur Verbindung und Auflösung seien, indem die lebendigen Atome der Gottessubstanz je nachdem sich enger aneinander schließen, oder sich voneinander lösen, und so die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge hervorbringen. Aber es bleibt doch in allem Werden der Einzelatome die Einheit der Weltvernunft gewahrt, die damit die gesamte kosmische Entwicklung zu einer Lebensgeschichte der Gottheit gestaltet.

Diese einheitliche Weltvernunft, aus der allein die Welt und ihre Einzelerscheinungen sich erklären lassen, hatte Heraklit als Motto und Thema an den Anfang seiner Schrift gestellt, und diese, durch ihre Tiefe und Dunkelheit berühmt gewordenen,

---

275 ff. erkennt richtig in dieser Beziehung auf das Gesellschaftsleben eine Übertragung der Ordnung von der Natur auf den Staat. Die μίμησις der Natur behandelt Ps. Heracl. ep. 5, 10; 6, 33, 46; 9, 54; π. κόσμου [Aristot.] 396^b 12 die τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη; vgl. dazu die Schrift π. διαίτης. Die Wichtigkeit des νόμος betont Diog. 9, 1 (Fr. 44); Stob. flor. 1, 179 (Fr. 114).

[1]) Der Gleichberechtigung von Sprache und Leben, als der parallelen Betätigungssphären der Gottesvernunft, entspricht es, daß Heraklit Sprechen und Handeln konsequent nebeneinander stellt. So Fr. 1 ἐπέων καὶ ἔργων; Fr. 112 λέγειν καὶ ποιεῖν; daher Sextus 7, 113 allgemein von Heraklit sagt, derselbe habe in seinem Werke dargelegt ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν.

Worte mögen uns noch einen Augenblick beschäftigen[1]). Sie lauten: „Für die Vernunft nach ihrer ewigen und unvergänglichen Wesenheit gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder bevor sie von ihr gehört, noch nachdem sie zuerst (durch mich) Kunde von ihr erhalten haben. Denn obgleich alles dieser Vernunft gemäß geschieht, gleichen sie (die Menschen) auch fernerhin unerfahrenen, indem sie sich an Werken und Worten in ähnlicher Weise versuchen, wie ich dieselben deute, und ein jegliches nach seiner Natur auseinanderscheide und erkläre. Da sie, auch nachdem sie (durch mich) die (Lehre von der ewigen) Weltvernunft kennen gelernt haben, dennoch ohne Verständnis derselben bleiben, gleichen sie Tauben, von denen das Sprichwort sagt: anwesend sind sie abwesend[2]). Den andern Menschen aber (die überhaupt noch nichts von dieser Weltvernunft gehört haben) bleibt freilich sogar verborgen, was sie wachend tun, wie sie vergessen was sie schlafend tun.“ Es folgte sodann die nähere Charakteristik dieser Weltvernunft, wie sie sich in der gemeinsamen Sprache und in den Ordnungen des Lebens offenbart, und so als das Allen gemeinsame, Alle gleichmäßig bindende und sozial zur Einheit zusammenschließende göttliche Gesetz erscheint. „Deshalb“, so lautete der Schluß dieser Ausführung, „muß man dem Gemeinsamen folgen. Aber obgleich die Weltvernunft Allen gemeinsam ist, leben die Vielen so, als besäßen sie ein eigenes Denken.“ Gerade die Gegenüberstellung des gemeinsamen Logos und des vermeintlich eigenen Denkens der Einzelnen zeigt, daß unter jenem die allgemeine Weltvernunft verstanden werden muß, die in der Ordnung der Welt und ihrer

---

[1]) Die Worte lauten Sextus 7, 132 (Hippol. 9, 9): ⟨τοῦ⟩ λόγου τοῦ ἐόντος ⟨ἀεὶ⟩ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ ⟨πάντων⟩ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Und weiter 133 διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ⟨ξυνῷ τουτέστι τῷ⟩ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Über den Text vgl. Archiv f. Gesch. d. Philos. 23, 414 f. Die Ersetzung des ξυνός durch κοινός und die Erklärung jenes geht auf Sextus zurück.

[2]) Diese Worte (Fr. 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι) schiebe ich hier ein: sie scheinen in den Kontext von Fr. 1 hineinzugehören.

der Weltentwicklung ist nur eine notwendige Folgerung aus der Heraklitschen Gesamtweltanschauung. Denn die rein materielle Auffassung der Gottessubstanz als des Feuerelements muß dieselbe auch all den Konsequenzen unterwerfen, welche die Erfahrung am Feuer nachweist. Das Feuer erlischt; die Wärme erkaltet; die aufgelöste Stofform ballt sich zur dichten Masse zusammen; das leichte geht in Schwere über; die schnelle Bewegung erstirbt und verwandelt sich in die Starrheit der Bewegungslosigkeit. Alle diese Wandlungen bietet der Gegensatz von Feuer und Erde. In seinem Übergange in die letzte, die gegensätzliche Form des Erdelements hat das himmlische Feuer alle seine charakteristischen und göttlichen Merkmale scheinbar von sich geworfen und bietet ein Bild, das nichts mehr mit seiner eigentlichen Wesenheit gemein hat. Die starre kalte Erdmasse ist für sich betrachtet ein Bild des Todes, und wir haben schon gesehen, mit welcher Verachtung Heraklit es ausspricht: „der Leichnam ist wertloser als Kot“.

Aus diesem Gegensatze von Erde und Feuer erklärt sich der Widerstand der Vielen gegen die Gottesvernunft, aus ihm das Hängen der Menge an den Lüsten der Erde, aus ihm die Gewalt des Bösen, der Sünde. Da Heraklit zwischen den trügerischen Sinnen und der Vernunft in der menschlichen Psyche dem Range nach schied, so muß er jene als durch die irdischen Stoffe gebildet oder beeinflußt angenommen haben, während die menschliche Vernunft ausschließlich und direkt aus dem Logos stammt[1]). Die große Menge aber hat das Streben, den Sinnen zu folgen, dagegen dem Walten und Wirken des Logos sich zu widersetzen. Und indem der Mensch dem Logos widerstrebt, lehnt er sich auch gegen das Gerechte, in dem alle Sittlichkeit wurzelt, auf. Denn das Gerechte, die Gerechtigkeit, ist für Heraklit nicht ein leerer Begriff: es ist die integrierende Eigenschaft der Gottessubstanz selbst[2]). Das Gerechte, als die

[1]) Vgl. hierzu Sextus 7, 126—134. Es heißt hier 126 ὁ Ἡ. ἐπεὶ πάλιν ἐδόκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν μὲν αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον ἀλλὰ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλέγχει, was näher begründet wird.

[2]) Über das δίκαιον im Sinne derjenigen, welche ἡγοῦνται τὸ πᾶν εἶναι ἐν πορείᾳ, d. h. der Ionier und speziell Heraklits, handelt Plato Kratyl. 412 Cff. Hier

göttliche Wärme, die aufgelöste Feuersubstanz selbst, durchflutet eben in und mit der Gottheit selbst die Welt und verlangt Eingang in die Seelen der Menschen. Die Vielen aber, indem sie durch die Schwerkraft ihrer irdischen Bestandteile zur Erde und zu den irdischen Dingen und Bestrebungen sich niederziehen lassen, verwehren der Gottesvernunft und damit dem Gerechten selbst den Eingang, und stellen sich hiermit zugleich allen Forderungen der Sittlichkeit und der Gerechtigkeit ablehnend gegenüber.

Diesem Widerstande der Vielen gegen den göttlichen Logos entnimmt Heraklit sein Recht des Tadels, des Hohns, der Verachtung, die er jenen entgegenschleudert. „Die verständnislosen Vielen“, sagt er, „hegen Wahnvorstellungen, die nichts mit der göttlichen Vernunft gemein haben“; „sie jagen eitlen, vergänglichen, nichtigen Dingen nach, während sie das alleinbleibende und ewige, den göttlichen Logos, von sich weisen“. „Indem sie auf ihre Sinne sich verlassen, gelangen sie zu einem Wahnglauben, der wie die fallende Sucht sie befällt“ [1]). Und in diesem Wahnglauben verlieren sie jedes Verständnis für das wahre Wesen der Welt. Dieser bornierte Standpunkt der Vielen, von dem aus sie das Niedrige und Gemeine dem Hohen und Göttlichen vorziehen, ist von Heraklit in zahlreichen drastischen Aussprüchen gezeichnet. Und ebenso zahlreich sind die Ausbrüche seines Hasses, in denen er jene Vielen trifft, die ohne jedes Verständnis für die tieferen Fragen des Lebens nur ihren Leidenschaften, ihren Lüsten, ihren persönlichen Interessen leben [2]).

---

wird das δίκαιον bestimmt mit der Gottessubstanz selbst, als das διὰ τούτου παντὸς διεξιόν, und zwar speziell als τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν, identifiziert. Dieses δίκαιον hält sich aber nicht nur außerhalb der Seelen, sondern wird bestimmt auch als ἐν τοῖς ἀνθρώποις wirkend gekennzeichnet. Danach beruht die menschliche Gerechtigkeit auf der Wirksamkeit der in der Seele wirkenden Gottessubstanz. Der Gerechtigkeit entgegengesetzt die ὕβρις, daher Diog. 9, 1 ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαΐην.

1) Diog. 9, 7 τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι. Den Unverstand der Menge geißeln alle die Aussprüche Fr. 17, 19, 22, 29, 34, 47, 56, 71, 77, 87, 95, 104, 109.

2) Vgl. Fr. 4, 9, 13, 37, 61. Heraklit scheint allgemein dargelegt zu haben, daß es für die Erkenntnis der Dinge allein auf den Standpunkt ankomme, den der Betrachter ihnen gegenüber einnimmt, d. h. daß alle Dinge nur einen relativen Wert

Heraklit begnügt sich aber nicht mit Worten der Mahnung und des Tadels, des Hasses und der Verachtung, er droht auch mit den Strafen des Jenseits, und dieser Hinweis auf ein Leben nach dem Tode stellt uns vor ein neues Rätsel. Denn man sollte annehmen, daß die Einzelseele beim Untertauchen in das Meer der Weltpsyche ihre Individualität verliere: das ist aber nicht die Ansicht Heraklits gewesen. Er hat offenbar angenommen, daß die Zusammensetzung von Atomen oder Energien, aus der sich die Einzelseele bildet, auch nach dem Verlassen des Leibes beim Tode in ihrer Verbindung bestehen bleibt, und als solcher einheitlicher Komplex entweder mit einem andern Leibe sich vereint, oder einem anderweitigen Schicksal überantwortet wird [1]). Daher der stete Hinweis auf das Gericht nach dem Tode, welches die Guten belohnen, die Bösen strafen wird. Als Richter aber erscheint wieder das ewige, persönlich gefaßte Feuer. „Das ewige, mit Vernunft begabte Licht, welches niemals untergeht, kann nicht vergessen, und vor ihm kann nichts verborgen bleiben.“ „Es wird das Feuer kommen und richten und verdammen [2]).“ Daß Heraklit in dieser Lehre von der Fortdauer der Individualseelen orphischen Einflüssen Raum gibt, ist zweifellos. Und es ist nicht minder sicher, daß er auch die Volksvorstellungen von den Schicksalen der Gestorbenen in der Unterwelt seiner eigensten Weltanschauung einzufügen, die roheren Anschauungen jener spekulativ zu vertiefen und zu adlen bestrebt ist.

Dem Unverstande der am irdischen Staube klebenden Menge gegenüber erhebt Heraklit für sich, d. h. für den Denker,

---

besitzen. Die Spitze dieser Ausführungen wird aber gegen die Menge und deren bornierten Standpunkt gerichtet gewesen sein: daher Aussprüche wie Fr. 79, 82, 110, 111, 58; 1 (Sextus m. 7, 132) τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους λανθάναι ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκως περ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

[1]) Daß der Mensch in jedem Augenblicke dem Tode nahe, ist die wiederholte Mahnung Fr. 20, 21, 26, 88. Die Drohung mit dem Gericht nach dem Tode Fr. 14, 23, 27, 28 u. a. St. Der Tod ein ἀναπαύεσθαι Fr. 20. Es heißt Fr. 26 (Clem. Str. 4, 143, p. 628) ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ (des Todes) φάος ἅπτεται ἀποθανών, ἀποσβεσθείς.

[2]) Clem. Paed. 2, 99, p. 229 τὸ μὴ δῦνόν (φῶς) ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; Hippol. 9, 10 λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης ⟨τῆς⟩ φανερᾶς, ἐν ᾗ γεγενήμεθα καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον —: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

den Anspruch, das wahre Wissen von der Welt und ihren Zusammenhängen zu besitzen. Er erklärt, daß der Philosoph vieler Dinge kundig sein muß und mit Stolz ruft er aus: „ich habe mich selbst erforscht". Damit weist er auf sein Innenleben, als das höchste und letzte Objekt aller Spekulation. Daher er von seiner Seele sagt: „ihr ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt," d. h. der immer tiefer in die Geheimnisse von Gott und Welt einzudringen vermag. In dem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit seiner Seele mit dem göttlichen Logos ruft er aus: „das Denken ist das größte im Menschen"; und weiter: „Weisheit heißt, das wahre Wesen der Dinge aussprechen und demgemäß handeln"; und wieder: „der mit Vernunft redende muß sich fest machen mit dem göttlichen Logos" [1]). Und für dieses spekulative Vertiefen in die Geheimnisse der Gottessubstanz und für sein intuitives Erschauen der Gottesvernunft prägt Heraklit die Formel, die seiner Seelenstimmung Ausdruck gibt: die Kenntnis des Göttlichen, sagt er, entzieht sich durch den Unglauben; er verlangt Glauben; nur der Gläubige und Hoffende wird zum Schauen der Wahrheit gelangen [2]). Und als Prophet, der sich seines Aufgehens in die Gottheit bewußt ist und sich zu deren Sachwalter berufen fühlt, ruft er seinen Volksgenossen zu: hört auf das Wort, wie ich es verkünde, da dieses mein Wort dem göttlichen Worte und der ewigen Wahrheit entspricht, die ihr nicht verstehen wollt [3]).

Heraklit ist der genialste Vertreter und Träger der ionischen Lehre. Große Denker sind sie Alle. Thales als derjenige, der dem philosophischen Denken die Bahn gebrochen, der Führer

---

[1]) Clem. Str. 5, 141, p. 733 χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι; Stob. flor. 1, 178 τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας; 1, 179 ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων; 1, 180[a] ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων; Plut. adv. Colot. 1118C ἐδιζησάμην ἐμεωτόν, was Procl. Tim. 106E erklärt wird Ἡ. ἑαυτὸν πάντα εἰδέναι λέγων πάντας τοὺς ἄλλους ἀνεπιστήμονας ποιεῖ. Doch will der Ausspruch nur betonen, daß er seine Welt- und Naturauffassung aus dem eigensten Genius geschöpft hat, wie Dio Chrys. or. 55 (2, p. 169 Dind.) richtig hervorhebt. Gegen die Selbstgewißheit Heraklits richtet sich Aristot. 1146[b] 29ff.

[2]) Plut. Coriol. 38 τῶν θείων τὰ πολλὰ ἀπιστίῃ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι; Clem. Str. 2. 17, p. 437 ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει —.

[3]) Sextus 7, 132; Hippol. 9, 9 οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας —.

und Bahnbrecher, wie ihn Aristoteles nennt; Anaximander und Anaximenes als die, welche zuerst den kühnen Gedanken von der Unendlichkeit der Welt gefaßt; Heraklit endlich, welcher die ionische Weltanschauung bis in ihre äußersten Konsequenzen ausgedacht und ausgestaltet hat. Diese Weltanschauung ist die des Monismus. Sie ist die Überzeugung von dem alleinigen Sein eines Einen, das als Absolutes die unendliche Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit der Dinge in stufenweiser Evolution aus sich hervorgehen läßt, und welches zugleich in den vergänglichen Einzelerscheinungen der Welt als das ewig unvergängliche sich zu erhalten versteht. Als göttliches Vernunftprinzip trägt diese absolute Substanz den Begriff der Freiheit in sich: und doch ist sie zugleich die Trägerin des Schicksals, der Notwendigkeit, weil ihr Wirken das der strengsten Konsequenz und Logik ihrer einheitlichen Persönlichkeit ist[1]). So flutet aus dem göttlichen Urquell, in dem die höchste Potenz schaffender Energie in persönlicher Konzentration vereinigt ist, ein schöpferischer Strom belebten und belebenden Stoffs, und bildet zeugend und formend die Grundstoffe, aus denen wieder, als den persönlich gefaßten Strömen göttlicher Substanz, alle Einzelbildungen des Kosmos hervorgehen. Damit gestaltet sich die Welt zu einer einheitlichen Schöpfung der Gottheit, welche letztere in ihrem Eingehen in alle Stofformen das immanente Weltgesetz wird, welches alles Naturgeschehen bestimmt. Und sie wird zugleich zur Weltseele, in der alles psychische Leben der Einzelseelen wurzelt; sie wird endlich zur Weltvernunft, die in der Einheitlichkeit ihrer Entfaltung das ganze geistige Leben des Kosmos gestaltet und beherrscht. Aber je weiter dieser Strom persönlichen Lebens von dem Urquell entfernt seine Wellen treibt, desto mehr trübt er sich: seine Kraft erlahmt; seine Göttlichkeit verblaßt; sein Leben erstarrt. Und so entsteht die Möglichkeit

---

[1]) Diog. 9, 7, 8 πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην; ἀνάγκη ist nur ein anderer Ausdruck dieser Aetius 1, 27, 1; 28 οὐσίαν εἱμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δέ ἐστι τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως; 1, 7, 22 τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀίδιον εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων; daher Theophr. bei Simpl. φυσ. 23 ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολᾶς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην.

von Widerständen gegenüber dem Wirken der Gottessubstanz, von Widerstreben gegen den einheitlichen Willen der Gottesvernunft; es tritt das Böse, die Sünde in die Welt und widersetzt sich dem Walten und Wirken des Göttlichen. Aber aus diesem Kampfe, den die Gottheit zu führen gezwungen ist, wird sie siegreich hervorgehen. Denn wie sich einst, um dem Kosmos ein Werden und Leben zu ermöglichen, die göttliche Substanz entschlossen hat, aus ihrem An- und Insichsein herauszutreten und in die Einzeldinge und Einzelleben aufzulösen: so wird sie dereinst, nach einer Zeitdauer, deren Grenzen sie sich selbst gesetzt, alles Einzeldasein und alles Sonderleben wieder in sich sammeln, und in die Fülle ihrer eigenen Wesenheit wieder zurückkehren [1]).

Das ionische Grunddogma von der Einheit der Weltsubstanz ist — so dürfen wir unser Urteil zusammenfassen — ein glänzendes Zeugnis für den echt philosophischen Geist, von dem die ionische Forschung beseelt ist. Denn der Trieb, das ganze vielgestaltete Sein der Welt auf ein Prinzip zurückzuführen, aus einem Urgrunde das unendlich verschlungene, in unbegrenzter Zeit sich entwickelnde, in unübersehbarer Fülle und Mannigfaltigkeit sich ausgestaltende kosmische Getriebe abzuleiten, ist ein unantastbares Besitztum des menschlichen Geistes. Mögen wir dieses Einheitsprinzip Gott, Substanz, Weltursache nennen: es bleibt das letzte Ziel alles Denkens und Forschens. Für die Ionier ist es dieses Alles: es ist die eine Gottheit, aus der alles Sein und alles Leben hervorgeht; es ist die letzte Ursache alles

[1]) Über die Weltperioden Aetius 2, 32, 3; 1, 3, 11; Diog. 9, 8 καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα, τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην; Hippol. 9, 10 λέγει καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ δ' αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον. χρησμοσύνη δέ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος; Philo vict. 6, p. 242; leg. alleg. 3, 3, p. 88. Interessant ist aus Vergleichung mit Plut. Ei p. 389 zu ersehen, daß diese Termini dem Dionysisch-Apollinischen Kulte in Delphi entnommen sind, wo die 3 Wintermonate als Zeit des Mangels dem Dionys, die 9 übrigen Monate als Zeit des Überflusses dem Apoll geweiht waren. Heraklit hat die Termini auf seine Weltperioden übertragen: ein neuer Beweis, wie eng er sich an Glauben und Kult seiner Nation anschloß. Vgl. dazu Bernays Herakl. Briefe 124 ff. Daß auch Anaximander [Plut.] Strom. 2 und die andern Ionier Weltperioden, d. h. die Auflösung aller Dinge in die Ursubstanz, annahmen, ist bezeugt.

Geschehens und Werdens; es ist die Grundsubstanz, aus der alle Einzelbildungen der Welt sich heraus entwickelt haben. Namentlich dieser letztere Gesichtspunkt soll nicht vergessen werden: für das antike Denken, namentlich dieser älteren Perioden, ist nichts, auch das scheinbar geistigste und abstrakteste nicht, ohne ein materielles Substrat faßbar; und so gibt auch die göttliche Substanz der Ionier niemals ihren eigentlich materiellen Charakter auf. Sie ist Stoff und bleibt Stoff: bewegte und belebte, beseelte und vergeistigte Materie.

Zweites Kapitel.

Die Anfänge dualistischer Weltbetrachtung.

Die Ionier hatten ihre ganze Aufmerksamkeit und Forschung dem Stoffe zugewandt. Ihr Interesse galt in erster Linie der Frage, ob den wechselnden Erscheinungsformen der Materie eine beharrende einheitliche Substanz zugrunde liege, und wie diese zu bestimmen sei. Sie haben die Wandlungen und Übergänge des einen Elements in das andere festzustellen und den regelmäßigen Werdegang des Stoffs im Naturprozesse zu verfolgen gesucht, wie sie auch die Einzeldinge der Welt nach den ihnen zugrunde liegenden Stoffen geprüft haben. Die Pythagoreer sind von einem anderen Gesichtspunkte ausgegangen[1]).

[1]) Chaignet Pythagore et la philosophie Pythagoricienne. 2. éd., 2 vols., Paris 1874; W. Bauer d. ältere Pythagoreismus. Diss. v. Bern 1897. Über Pythagoras' mathematisches Wissen (von Heraklit fr. 129 hervorgehoben, von Empedokles fr. 129 angestaunt) Naber d. Theorem d. P. Haarlem 1908; H. Vogt die Geometrie d. P. Bibl. math. 3. F. 9, 15—54. Biographien von Diogenes 8, 1—50; Porphyr; Jamblichus enthalten ohne kritische Sichtung alte und junge Traditionen. Die zuerst nur mündlich fortgepflanzte Lehre (Scheidung der Anhänger in die eingeweihten μαθηματικοί und die ἀκουσματικοί Porphyr 37, Jambl. 81) soll zuerst von Philolaos (die τρία βιβλία Πυθαγορικά Diog. 3, 8) veröffentlicht sein; doch bezieht sich schon Jon (C. 450 v. Chr.) auf eine pythag. Schrift Diog. 8, 8, wie auch auf Hippasus ein μυστικὸς λόγος zurückgeführt wird Diog. 8, 7. Auch der ἱερὸς λόγος (Herod. 2, 81) zuerst von Heraklides Lembos erwähnt Diog. 8, 7, vielleicht auch die später oft genannten λόγια, sind ihrem Kerne nach alt. Da aber an diese und die späteren Schriften sich Fälschungen heften, bleiben als zuverlässig hauptsächlich die echten Bruchstücke der Schrift d. Philolaos (Diels Kap. 32; zuerst von Boeckh, Berlin 1819 als echt erwiesen und von unschätzbarem Werte für die Erkenntnis d. pythag. Lehre), sowie des Alkmaion und Archytas (Diels Kap. 14, 35). Die Referate bei Aristoteles, Theophrast bei Aetius, Eudemus, Speusippus, Aristoxenus u. a. bei

Ist denn wirklich, haben sie sich gefragt, der Stoff, der stoffliche Inhalt, das wesentliche an den Dingen? Ist es nicht vielmehr die Form, die äußere Gestalt derselben? Das charakteristische an den Einzeldingen, nehmen wir z. B. einen Baum, einen Menschen, ist doch diese seine äußere Gestalt, in der er uns entgegentritt. In den unendlich vielen Wiederholungen des Einzeldings, der Einzelerscheinung, bleibt immer, abgesehen von unwesentlichen Modifikationen, eine und dieselbe Gestalt erhalten: und diese ist es doch, durch die wir uns in der Betrachtung und Beurteilung bestimmen lassen. Der den Dingen einwohnende Stoff, wie er sich unter und hinter der äußeren Form und Oberfläche verbirgt, ist in sehr vielen Fällen überhaupt nicht zu konstatieren, er bleibt seinem Wesen nach unsicher und zweifelhaft: die äußere Form ist stets sichtbar, erfaßbar, bestimmt und bestimmend. Aus diesen Erwägungen ist die pythagoreische Lehre erwachsen. Für sie ist die Erscheinung das wirkliche Abbild des in ihr zum Ausdruck kommenden Seins: die Erscheinung, die Form ist das wesentliche der Dinge; der inhaltliche Stoff kommt für sie erst in zweiter Linie in Betracht[1]).

Alle zuverlässigen Quellen bezeugen, daß die Pythagoreer von zwei Prinzipien ausgegangen sind, welche als Unbegrenztes, ἄπειρον, und als Begrenzung, πέρας, definiert werden. Während für die Ionier es allein der Stoff ist, welcher aus eigenster Initiative sich aus sich selbst entwickelt und gestaltet, tritt in der Lehre der Pythagoreer der an und für sich passiven Materie ein aktiver Faktor gegenüber, der jene ergreift und formt: dem ionischen Monismus stellt sich damit eine dualistische Weltanschauung entgegen[2]). Und dieser pythagoreische Dualismus

Diels Kap. 45 vereint. Doch ist anzunehmen, daß, wie die Schrift d. Philolaos, so auch andere alte Schriften über die pythag. Lehre noch zu Proklus Zeit vorhanden waren, dessen Kommentar zu Euklides sehr wichtiges Material enthält. Auch Nikomachus, Jamblichus, Syrian, Theon u. a. haben außer späten auch alte Quellen benutzt.

1) Wenn vom heutigen Standpunkte aus unter „Form" die Gesamtheit der bestimmten Verhältnisse verstanden wird, in welchen ein Objekt sich darstellt, so gilt für die pythagoreische Spekulation die Form zunächst nur als „die körperliche Gestalt". Jedenfalls ist diese der Ausgangspunkt für die Lehre des Pythagoras gewesen.

2) Aristot. allgemein von den Pythagoreern 986ᵃ 22ff.; 990ᵃ 8; 987ᵃ 15; 986ᵃ 18; vgl. dazu meinen Aufsatz im Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 28ff.; 145ff.

wird um so charakteristischer, als das aktive Prinzip das göttliche ist, während die passive Materie, an und für sich gestaltlos, erst durch das Hinzutreten des höheren und vollkommenen Formprinzips zum Leben und zur Einzelgestaltung emporgeführt wird.

Pythagoras war auf Samos geboren und hat hier — abgesehen von seinen Reisen — die erste Hälfte seines Lebens zugebracht. Hier, in unmittelbarer Nachbarschaft von Milet, hat er Gelegenheit gehabt, die ionische Weltanschauung, wie sie in den Schulen der älteren drei Denker gelehrt wurde, gründlich kennen zu lernen. Die pythagoreische Lehre hat sich so unmittelbar aus der ionischen selbst entwickelt, und das zeigt sich vor allem in der Annahme des Anaximanderschen Grunddogmas von dem Unbegrenzten, dem Apeiron. Dieses Apeiron ist etymologisch das der Begrenzung, des Peiras oder Peras, entbehrende, und in dieser Bedeutung hat auch Pythagoras dasselbe angenommen. Dieses „der Begrenzung entbehrende" war von Anaximander in seiner vollen begrifflichen Prägnanz erfaßt: als Gesamtmasse wurde es die räumlich unbegrenzte, in sich zusammenhängende und ungeschiedene Einheitsmaterie; und in dieser Bedeutung erscheint das Apeiron auch bei Pythagoras[1]). Aber während für Anaximander das Apeiron, selbst lebendig und göttlich, das Prinzip der Bewegung und Entwicklung in sich selbst trägt, sinkt es in pythagoreischer Auffassung zum

---

Von Philolaos Aetius 1, 3, 10 als ἀρχαὶ τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον. Diese beiden gegensätzlichen Prinzipien stellt Proclus in Euclid. (und auch sonst) in altpythagoreischem Sinne 5, 16 ff. als τὰς διὰ πάντων τῶν ὄντων διηκούσας ἀρχὰς καὶ πάντα ἀφ' ἑαυτῶν ἀπογεννώσας dar. Das πέρας vertritt 6, 1 ff. τὴν ἕνωσιν, während seine Verbindung mit dem ἄπειρον erst den Kosmos schafft. Auf das πέρας gehen 7, 7 ff. alle λόγοι und σχήματα und μορφαί zurück, während das ἄπειρον 49, 20 die ἀοριστία ὑλική enthält. Der ganze erste Teil des Werks (p. 1—84) dreht sich um den Gegensatz dieser beiden Prinzipien und ist für die Erkenntnis der altpythagoreischen Lehre von höchstem Interesse.

[1]) Aristoteles' Definition des ἄπειρον 207b 34 ff. als ὕλη, στέρησις, καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον, ferner als συνεχὲς καὶ αἰσθητόν paßt in all diesen Einzelbestimmungen für das pythagoreische ἄπειρον; denn dieses ist seiner ursprünglichen Natur nach als formlose (στέρησις), in ihrer Masse als Kontinuum zusammenhängende (συνεχές) Materie (ὕλη, αἰσθητόν) zu denken, die eine für sich existierende Substanz (καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον) bildet. Das pythagoreische ἄπειρον daher als οὐσία, οὐχ ὡς συμβεβηκός charakterisiert 203a 1 ff.; 204a 29.

gestaltlosen Stoffe herab, der erst durch das Hinzutreten eines andern Faktors zur Entwicklung gebracht wird.

Dieser zweite Faktor folgt für Pythagoras aus dem Begriffe des Apeiron selbst. Denn ist die Materie ein unbegrenztes, der Begrenzung entbehrendes, so muß eben das Prinzip der Begrenzung hinzutreten, welches die in ihrer Gesamtmasse jeder Scheidung und jeder bestimmenden Grenze entbehrende in Teile zerlegt, und, überall Grenzen und Linien ziehend, das Kontinuum des Stoffs in die vielen Einzeldinge überführt. So tritt dem Unbegrenzten die Begrenzung, dem Apeiron das Peiras oder Peras, dem Formlosen die Form entgegen. Dieses Peras erscheint schon bei Homer als Schranke oder Ende, als Grenze und Begrenzung. Für die Welt in ihrer Gesamtgröße sind es ihre Enden; für die Einzeldinge bezeichnet es das Äußere, die Oberfläche. Aristoteles gebraucht das Wort völlig gleich andern Worten, welche die äußere Form der Dinge zum Ausdruck bringen sollen, und gerade in bezug auf die pythagoreische Lehre tritt es bei Aristoteles charakteristisch uns entgegen[1]). Es muß danach jeder Zweifel bezüglich der Bedeutung des Worts schwinden: das pythagoreische Peras bezeichnet die Form, die Oberfläche, das Äußere der Dinge. Wie das Apeiron die zusammenfassende Benennung des Gesamtstoffs ist, so ist Peras die einheitliche Bezeichnung und Abstraktion der unendlich vielen Begrenzungen und Formen der Einzeldinge. Apeiron und Peras sind also das Unbegrenzte und die Begrenzung: es ist die unbegrenzte und ungeformte Stoffmasse einerseits, es ist die Begrenzung, die Formung des Stoffs anderseits, welche hier als Bildungs- und Gestaltungsprinzipe der Welt einander gegenübergestellt werden. Das Formprinzip, das Peras, erscheint aber insofern als das höhere, das vollkommene, als es das göttliche schlechthin ist, welchem allein die Initiative für alles Weltgeschehen zukommt. Es tritt herein in die ungestalte Materie,

---

[1]) Die Identität des πέρας mit dem εἶδος oder der μορφή des Aristoteles drückt sich am klarsten in dem περιέχειν oder ὁρίζειν aus, welches dem einen und dem andern beigelegt wird. So 284^a 6 τὸ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί; 293^b 12 τὸ ὁρίζον τὸ πέρας; 293^a 32 τὸ ἔσχατον πέρας. Ebenso vom εἶδος 312^a 12; 207^b 1; 209^b 1 ff. Daher 208^a 3 vom ἄπειρον: διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ τὸ περιεχόμενον.

es bemächtigt sich derselben und scheidet sie auseinander, um so die in unzählige Teile zerstückelte in die Einzeldinge zu gestalten.

Wir haben ein Recht zu fragen: wodurch ist Pythagoras veranlaßt, die einschneidende Korrektur an der ionischen Lehre vorzunehmen? Was ist das treibende Moment gewesen, dem Stoffe als solchem sein Leben, seine Göttlichkeit zu rauben, und ihm in der Form ein höheres, das eigentlich göttliche Prinzip gegenüber zu stellen? Aristoteles bezeugt es, daß es die Beschäftigung mit der Mathematik gewesen ist, welche für Pythagoras den Ausgangspunkt seiner Lehre gebildet hat[1]). Das mathematische Studium hat noch jeden denkenden Geist mit Staunen erfüllt: „mathematische Wahrheiten“, sagt Whewell, „haben von jeher bei jeder Generation von denkenden und forschenden Männern als Vorbilder der Wahrheit und der Beweisführung gegolten“ [2]). Wieviel mehr muß das für jene Anfänge der Spekulation gelten! Denn die unwandelbaren Gesetze, von denen die Zahlen in ihren Progressionen und Proportionen, und ebenso die planimetrischen Bildungen des Dreiecks, des Vierecks, des Kreises beherrscht werden, mußten jenen ältesten Forschern die Überzeugung geben, daß hier ein Bleibendes, ein Seiendes, ein unwandelbar Verharrendes und damit das Göttliche selbst gegeben sei. Hatten noch Thales und Anaximander im Stoff nach diesem Einen, als der substantiellen göttlichen Wesenheit, gesucht: Pythagoras drängte es sich in der unverrückbaren Norm auf, von der die Bildung der Zahlen, wie der geometrischen Formen beherrscht wird. Was wollte der Stoff in seinen ewigen Wandlungen und Veränderungen gegenüber den unwandelbaren

[1]) 985ᵇ 24 οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ψήθησιν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι — τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν; Fr. 191 (Rose) Πυθαγόρας τὸ μὲν πρῶτον διεπονεῖτο περὶ τὰ μαθήματα καὶ τοὺς ἀριθμούς.

[2]) Galilei opere 6, 232 ed. Fovara sagt: Das Buch des Universum ist in mathematischer Sprache geschrieben und seine Lettern sind Dreiecke, Kreise und geometrische Figuren. Ohne sie ist es unmöglich, auch nur ein Wort zu verstehen, ohne sie ist es ein vergebliches Umhertappen in einem dunklen Labyrinth. Vgl. Diels BSB 1908, S. 700.

und unerschütterlichen Verhältnissen besagen, die in diesen Zahl- und Formproportionen zum Ausdruck kamen. Sind es im allgemeinen die Maße der Dinge, die in den Zahlen und Formen sich offenbaren, so sind es doch vor allem die planimetrischen Gebilde vom Dreieck, Viereck, Kreis, nach denen sich alle Oberflächenverhältnisse der Dinge zu regeln und zu bestimmen scheinen. Und da gerade die geometrischen Studien im Mittelpunkte der pythagoreischen Forschungen gestanden haben, so ist es erklärlich, daß sie für das Grunddogma der Lehre bestimmend geworden sind. Die Gesetze, welche die Bildung dieser Formen beherrschen, erscheinen der Wandelbarkeit des Stoffs gegenüber als das einzig Seiende und Bleibende; die diese Gesetze offenbarenden und zum Ausdruck bringenden Formen werden selbst so die Verharrenden und wahrhaft Seienden; sie sind andern Wesens, sie stammen aus einer andern Welt, als die Materie, sie stellen das Göttliche dar gegenüber dem Vergänglichen und Wandelbaren[1]).

Pythagoras hatte von den älteren Ioniern die Lehre von der Einheit und Einheitlichkeit des Kosmos übernommen, die von jenen vor allem in der Einheit des Stoffs anerkannt wurde. Vom Standpunkte des Pythagoras aus mußte sich diese Einheit

---

[1]) Speusipp (Theol. arithm. 61 ff.) hatte ein Buch περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν und zwar ἐκ τῶν ἐξαιρέτως σπουδασθεισῶν ἀεὶ Πυθαγορικῶν ἀκροάσεων μάλιστα δὲ τῶν Φιλολάου συγγραμμάτων verfaßt, dessen erste Hälfte die geometrischen Formen (περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γραμμικῶν) sehr genau (ἐμμελέστατα) behandelte, und hier περὶ πολυγωνίων τε καὶ παντοίων τῶν ἐν ἀριθμοῖς ἐπιπέδων ἅμα καὶ στερεῶν, περί τε τῶν πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς κοσμικοῖς ἀποδέδοται στοιχείοις, ἰδιότητός ⟨τε⟩ αὐτῶν καὶ πρὸς ἄλληλα κοινότητος, ἀναλογίας τε καὶ ἀνακολουθίας handelte, während die zweite Hälfte des Buchs den einzelnen Zahlen galt. Wir haben anzunehmen, daß hier die gesamte Lehre der Pythagoreer über die Formen bzw. Zahlen im Zusammenhang gegeben war. Für uns ist die eingehende Darstellung der pythagoreischen σχήματα bei Proclus in Eucl. 136, 18—142, 7, welche ausdrücklich als κατὰ τὸ Πυθαγόρειον ἀρέσκον gesagt chrakterisiert wird, grundlegend. Da Proclus die ganze vorbergehende Ausführung über πέρας und ἄπειρον in altpythagoreischem Sinne und aus altpythagoreischen Quellen gibt, so ist kein Grund, diese weitere Abhandlung über die σχήματα als nicht altpythagoreischen Schriften entlehnt anzusehen, namentlich da ihr Inhalt mit neupythagoreischen Anschauungen nicht stimmt. Sie geht wahrscheinlich auf Speusipps Buch zurück: die folgenden Einzeldefinitionen von Kreis, Dreieck, Viereck bringen sodann die Spezialisierung jener allgemeinen Grundsätze.

des Kosmos anders und signifikanter gestalten: nicht der Stoff war es, sondern die Form, welche jene Einheit in erster Linie zum Ausdruck brachte. Das Studium der Mathematik hatte dem Pythagoras einen tieferen Einblick in die Gesetze gegeben, von denen die Bildung des Kreises wie der Kugel bestimmt und beherrscht wird, und diese Einsicht mußte ihn zu der Überzeugung bringen, daß es in erster Linie die Kugelbildung des Kosmos war, in der die Einheit dieses letzteren zum Ausdruck kommt. In der Peripherie der Weltkugel und in der Kreisbewegung eben derselben war die Begrenzung, das Peras, schlechthin gegeben: denn sie bildeten die letzte und zugleich vollkommenste Schranke und Grenze alles Seins und alles Lebens [1]. Auch darin ist also Pythagoras über die Weltanschauung der Ionier hinausgegangen. Es ist nicht mehr der einheitliche Stoff das Charakteristische der Welteinheit: die Einheit der Form wird für diese das Bestimmende. Die Kugelform ist es, welche in der Einheitlichkeit ihrer Oberfläche, wie in der Einheit und Identität ihrer Bewegung der höchste und vollkommenste Ausdruck der Form als solcher wird. Denn in der Kreisbewegung der Weltkugel, welche sich ewig und unveränderlich in derselben Bahn und auf der gleichen Linie vollzieht, offenbart sich die wahre Göttlichkeit dieser letzten Weltgrenze. Für alle Zeiten und für alle Schulen der griechischen Philosophie ist dem Kreise und der Kugel diese höchste Wertung unter allen Formen und Bewegungen geblieben.

Wenn somit für Pythagoras die Einheit der Form, wie dieselbe in der Grenze alles Weltgeschehens sich offenbart, den höchsten Rang in der Wertung der verschiedenen Bildungsfaktoren der Welt einnimmt und einnehmen muß, so hat sich nun auch eine veränderte Auffassung des Weltstoffs vollziehen müssen. Denn die ungeschiedene Materie, wie sie Pythagoras

[1]) Daher Proklus in Eucl. 146, 24 ff. τὸ πρώτιστον καὶ ἁπλούστατον τῶν σχημάτων καὶ τελειότατον ὁ κύκλος ἐστί· τῶν γὰρ στερεῶν πάντων ὑπερφέρει τῷ ἐν ἁπλουστέρᾳ τάξει τὴν ὕπαρξιν ἔχειν, τῶν δὲ ἐν τοῖς ἐπιπέδοις ὑφισταμένων τῇ ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι τὴν ὑπεροχὴν ἔλαχεν. καί ἐστιν ἀνάλογον τῷ πέρατι καὶ τῇ μονάδι καὶ ὅλως τῇ ἀμείνονι συστοιχίᾳ; 151, 15 ff. σχῆμα μὲν οὖν αὐτὸν ἔθετο (der Weltschöpfer) διότι δὴ πεπέρασται καὶ περιέχεται πανταχόθεν ὑφ' ἑνὸς ὅρου καὶ οὐκ ἔστι τῆς ἀπείρου φύσεως, ἀλλὰ τῷ πέρατι σύστοιχος, worauf die nähere Ckarakterisierung des Kreises bzw. der Kugel als μονάς und ἕν folgt.

von Anaximander übernahm, das Apeiron, konnte fortan nicht mehr über die letzte Schranke, die peripherische Oberfläche der Weltkugel hinübergehen: die letztere wäre ja sonst nicht in vollkommener Weise Grenze und Form der Welt selbst geblieben. So verliert die Materie des Apeiron für Pythagoras den Begriff des Absoluten: sie bleibt als ungeschiedene Stoffmasse auf das Innere der Kosmoskugel beschränkt, von dem Peras, als der äußersten Form und Oberfläche, begrenzt und gestaltet. Außerhalb dieser, in der denkbar vollkommensten Form gebildeten Welt ist nur ein unendlicher leerer Raum, den sich Pythagoras zwar von Wind erfüllt dachte, der aber im übrigen keine Möglichkeit des Seins und Lebens gewährt[1]). Der Kosmos erscheint so als das vollkommenste organische Gebilde, welches zugleich das Prototyp für alle untergeordneten Bildungen bleibt: der innere ungeordnete Stoff, das Apeiron, von der gestaltenden und bestimmenden Form, dem Peras, umschlossen und begrenzt.

Der Kosmos ist aber — und darin schließt sich Pythagoras der herrschenden Lehrmeinung an — keineswegs seit Ewigkeit vorhanden: er ist eine Schöpfung der Gottheit, die aus freiem Entschlusse an die ungeordnete, räumlich von ihr geschiedene, Stoffmasse herantritt, um dieselbe in die äußere Form des Gesamtkosmos, wie in die Gebilde der Einzeldinge zu gestalten. Es sind also ursprünglich die beiden Weltprinzipien völlig voneinander getrennt: erst die Initiative des göttlichen Formprinzips schafft die Wege und Mittel, die ungeschiedene, in chaotischem Auf- und Abwogen befindliche, Materie zum geordneten Kosmos umzuschaffen[2]). Zu diesem Zwecke setzt die Gottheit einen

---

[1]) Aristot. 213[b] 22 εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν; 203[a] 7 εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον: hier kann das letztere nur als unendlicher leerer Raum gefaßt werden; Aetius 1, 18, 6. Die Pythagoreer als Vertreter von εἷς κόσμος Aetius 2, 1, 2. Gegen die ἀναπνοή des Kosmos aus dem außerkosmischen κενόν richtet sich sowohl Xenophanes Diog. L. 9, 19 wie Plato Tim. 33 C.

[2]) Aristot. 279[b] 12 γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν; 1091[a] 13 ff., ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι (ποιοῦσι γένεσιν) nämlich οἱ Πυθαγόρειοι: die Pythagoreer lehren also ein bestimmtes κοσμοποιεῖν, d. h. bestimmte Schöpfungsakte, welche den Kosmos hervorbringen; dasselbe besagt der Ausdruck 989[b] 34 γεννῶσι τὸν οὐρανὸν καὶ περὶ τὰ τούτου μέρα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον.

Teil ihres Selbst, ihrer Einheitssubstanz, in die Mitte des Stoffs wie des Raums, den sie zum Kosmos umschaffen will, um von diesem Punkte aus die allmähliche Umgestaltung der Materie vorzunehmen. Die Setzung eines solchen Mittelpunkts der zu schaffenden Weltkugel mußte gerade vom mathematischen Gesichtspunkte aus als notwendige Voraussetzung erscheinen. Denn alle Konstruktionen, die sich mit Kreis und Kugel vollziehen lassen, gehen von der Peripherie einer-, von dem Zentrum anderseits aus: Peripherie und Zentrum bedingen einander, die eine ist ohne das andere nicht denkbar. Wir haben Beweise für die Annahme, daß es gerade dieser Gesichtspunkt, kein Kreis sei ohne ein Zentrum zu denken, gewesen ist, welcher die Pythagoreer zur Setzung eines solchen Weltzentrums veranlaßt hat. Der Punkt, welcher so das Zentrum der Welt bildet, ist für die mathematische Betrachtung der Pythagoreer die notwendige Ergänzung des Weltbildes. Wie es für dieses Weltzentrum nur einen einzigen Punkt gibt und geben kann, so erscheint dieser als das getreue Abbild der Einheit der Weltkugel selbst. Die Einheitslinie, aus der sich die in sich selbst zurückkehrende Kreisbewegung der Kosmoskugel bildet, findet in dem Einheitspunkte des Kreis- und Kugelzentrums ihr Abbild und ihre Ergänzung. Vom Zentrum aus scheint sich Kreis und Kugel zu bilden, indem von ihm aus unendlich viele Linien ausgehen, welche alle untereinander gleich und identisch, Kreis und Kugel zu einem völlig gleichmäßigen Gebilde gestalten[1]).

So kann Philolaos von der Kosmosbildung sagen: „Eins ist aller Dinge Anfang“; und weiter: „der Kosmos ist Einer, er fing an zu entstehen von der Mitte aus, und zwar in gleichen Maßen nach oben und nach unten von der Mitte aus.“ Daher Philolaos mit Recht von einem Oben und Unten im Kosmos nichts wissen will. „Man muß“, sagt er, „um ein richtiges Urteil hierüber sich zu bilden, sich (in Gedanken) in den Mittelpunkt der Welt stellen und von hieraus den Gesamtraum

[1]) Über das Zentrum der Weltkugel Procl. in Euclid. 152, 10ff.: hier wird die Setzung dieses ἓν σημεῖον durch den Weltschöpfer in ihrer Bedeutung dargelegt und die Wichtigkeit des κέντρον κατὰ τὴν ἑνιαίαν καὶ ἀμέριστον καὶ μόνιμον ὑπεροχήν betont. Auch die Tatsache τὸ ἀφ' ἑνὸς σημείου τὰς πρὸς τὸν ὅρον τοῦ κύκλου προσπιπτούσας ἴσας εἶναι γραμμάς wird als göttliche Anordnung dargestellt.

beurteilen. Dann steht das, was gewöhnlich Unten genannt wird (d. h. die untere Hemisphäre), in demselben Verhältnisse zum Standpunkte der Mitte, wie das Oben (d. h. die obere Hemisphäre). Unten ist allein die Mitte: von ihr aus dehnt sich die Weltkugel nach allen Seiten gleichmäßig aufwärts. Im Verhältnisse zum Mittelpunkte sind eben beide Richtungen gleich, wenn auch einander entgegengesetzt.“ Man erkennt aus diesen Worten, wie konsequent Philolaos seinen mathematischen Standpunkt festhält. Während die Ionier der Frage nach der Beschaffenheit der unteren Hemisphäre — die als Tartaros des Volksglaubens ihnen von ewiger Finsternis erfüllt war — aus dem Wege gingen, hat die pythagoreische Schule zuerst die obere und die untere Hemisphäre gleich gewertet[1]).

Wie hat sich nun das Verhältnis von Form und Stoff gestaltet? Darüber belehren uns verschiedene Referate, die sämtlich direkt oder indirekt auf Theophrast zurückgehen und die Lehre der Pythagoreer in ein charakteristisches Licht rücken. Es wird das Eins und das Apeiron, d. h. das Formprinzip und die ungeschiedene Stoffmasse, einander gegenübergestellt: das letztere wird als das ungeordnete, als die absolute Formlosigkeit charakterisiert, und das Verhältnis beider gegensätzlichen Prinzipien als das der Gleichheit oder des wechselnden Übergewichts des einen über das andere näher bestimmt. Und weiter wird dieses Wechselverhältnis der beiden Prinzipe dahin präzisiert, daß das eine als das schöpferische und formende Ursächliche, das andere als das leidende und stoffliche bezeichnet wird: jenes wird mit der Gottheit als Vernunft, dieses mit dem sichtbaren Kosmos identifiziert. Und dasselbe kommt in einem dritten Referate zum Ausdruck, in dem die Einheit oder das Eins als Gottheit, als Vernunft, als das Gute; das entgegengesetzte Prinzip als die ungeordnete Stoffmenge und als das Böse charakterisiert wird. Und dieses Böse äußert auch darin seine Natur, daß es sich der Einwirkung des Guten nicht willig

[1]) Fr. 8 ἓν — ἀρχὰ πάντων; 17 ὁ κόσμος εἷς ἐστιν, ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω. ἔστι ⟨γὰρ⟩ τὸ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω· τοῖς γὰρ κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὥσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον κατὰ ταὐτά ἐστιν ἑκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται.

fügt, sondern ihm sich widersetzt und widerstrebt, so daß es dem letzteren keineswegs in vollem Maße gelingt, seine Pläne und Absichten zur Verwirklichung zu bringen[1]).

Die gestaltende Tätigkeit dieser zentralen Schöpferkraft äußert sich nun zunächst darin, daß sie den zum Kosmos zu gestaltenden Raum in zehn gesonderte Sphären scheidet, die sich als konzentrische Kreise um das Zentralfeuer legen. Obgleich nämlich nur neun dieser Sphären erkennbar sind, glaubten die Pythegoreer doch noch eine zehnte statuieren zu müssen, die den Blicken verborgen ist. Denn da für sie, wie wir hernach sehen werden, die Zehnzahl die vollkommenste Zahl war, so mußte auch die Gottheit, als Form und Ordnungsprinzip schlechthin, an diese durch sie selbst gesetzte Norm sich halten und demnach zehn Sphären bilden. Dieser zehnte Weltkörper, als Gegenerde bezeichnet, ist hinter der Erde verborgen und somit unsern Blicken entzogen. So kreisen die zehn Weltkörper in folgender Ordnung: zunächst die Gegenerde, sodann die Erde, beide offenbar in engerer Verbindung, da die erstere stets hinter der letzteren verborgen bleibt; ihnen folgen Mond und Sonne; sodann die fünf gesonderten Planetenringe; endlich der Fixsternhimmel, der als äußerste Umgrenzung, als die Grenze schlechthin, den Kosmos abschließt[2]).

Die Pythagoreer haben also, wie sich hieraus ergibt, mit klarem Bewußtsein den geozentrischen Standpunkt verlassen; die Erde ist fernerhin nicht mehr der Mittelpunkt der Welt, er sinkt zu einem Körper herab, der als Teil des großen Welten-

[1]) Aetius 1, 3, 8 als ἀρχάς des Pythagoras τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα-σπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ ἀΐδιον, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεός· ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικόν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος; 1, 7, 18 τὴν μονάδα θεὸν καὶ τἀγαθόν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς, καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα καὶ τὸ κακόν, περὶ ἣν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος. Vgl. dazu Theophr. μεταφ. 33 καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσιν τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός, ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν. Die drei Referate ergänzen sich gegenseitig. Auf die Bezeichnung μονάς, δυάς ist zurückzukommen.

[2]) Aristot. 293^{a} 20ff.; 985^{b} 26ff.; Aetius 2, 13, 15; 2, 30, 1; 3, 13, 1. 2; Diog. 8, 85; Simplic. οὐρ. 511, 25ff. Hiketas und Ekphantus (Theophr. bei Cic. ac. pr. 2, 39, 123; Aetius 3, 13, 3) lassen den Himmel stehen und die Erde sich um ihre Achse drehen.

systems den übrigen Weltsphären gleich, ja an Rang ihnen untergeordnet erscheint. Welches das entscheidende Moment gewesen ist, welches die pythagoreische Spekulation veranlaßt hat, diese kühne Weltkonstruktion vorzunehmen, können wir nicht ersehen: wahrscheinlich ist, daß es auch hier der mathematische Gesichtspunkt gewesen ist, der sie zu dem Schlusse zwang, die Erde nicht als Mittelpunkt der Weltkugel gelten zu lassen. Denn das Zentrum eines Kreises oder einer Kugel kann nur ein Punkt sein: die Erde aber war ein Weltkörper. Ferner aber muß das Kreiszentrum, in seiner organischen Verbindung mit der Kreisperipherie, gleichen Wesens mit dieser sein: das traf aber wieder nicht für die Erde zu. Denn da, wie wir sehen werden, die Weltperipherie aus Feuer bestand, so mußte auch das Weltzentrum Feuer sein. So hat Pythagoras den feurigen Weltmittelpunkt erschlossen und konstruiert, um den die Erde und alle himmlischen Körper kreisen. Zwar heißt es, daß Philolaos der erste war, der diese Lehre vertrat: das wird aber dahin zu verstehen sein, daß Philolaos als der erste schriftlich dieser Lehre Ausdruck gab; das mündlich fortgepflanzte Dogma hat durch Philolaos seine schriftliche Fixierung erhalten.

Die zehn Sphären erscheinen nun aber bei Philolaos — und auch hierin dürfen wir wieder eine allgemeine pythagoreische Lehre erkennen — in dreifach verschiedenem Range. Der Fixsternhimmel, als die höchste Umgrenzung des Raums, wird als der reinste und heiligste Bestandteil der Welt charakterisiert; die Sphären der fünf Planeten nebst Sonne und Mond bilden auch dem Range und dem Werte nach die Mitte zwischen dem höchsten Himmel und der Erde; der Raum unter dem Monde endlich, Gegenerde Erde und die umgebende Atmosphäre, erhalten als die Stätte des unausgesetzten Stoffwandels ihre nähere Bestimmung. Und dieser verschiedenen Wertung der Kosmosteile entspricht es, daß der untere, d. h. der dem Zentralfeuer nächste Raum, Erde und Atmosphäre — denn praktisch kommt ja die Gegenerde nicht in Betracht — als Schauplatz der Unordnung den gesamten oberen Räumen, als den geordneten, gegenübergestellt wird[1]). Daher auch, wie wir sehen werden,

[1]) Aetius 2, 7, 7 τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων ὄλυμπον καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ ὀλύμπου φοράν.

dort andere Formen herrschen wie hier. Die tellurischen Räume erhalten durch die Tugend oder Tüchtigkeit ihre Charakteristik, während die oberen Räume durch die Weisheit bestimmt werden. Aber es wird ausdrücklich hinzugefügt, daß jene unvollkommen, diese vollkommen sei.

Mit der Bildung des Kosmos als der Weltkugel und mit der Schöpfung der zehn kreisenden Sphären hat die Gottheit ein großes Schema entworfen, in welchem die Gesamtheit der Dinge Raum hat. Es fragt sich nun: wie sind die Einzeldinge entstanden? Diese Frage bezieht sich in erster Linie auf die Gebilde der Erde, die der Mensch allein im einzelnen beobachten und bestimmen kann. Im allgemeinen haben wir hierüber die Berichte des Aristoteles, der sich, wenn auch nur gelegentlich, über die Art, wie die Pythagoreer die Gestaltung der ungeformten Materie in die unendliche Masse der Einzeldinge sich dachten und lehrten, ausspricht. Aristoteles tadelt nämlich die Pythagoreer, daß sie das Apeiron, d. h. die zusammenhängende und ungeschiedene Stoffmasse, teilen. Der Tadel selbst ist ungerecht: denn sollte die ungeordnete und qualitätslose Materie zur geordneten Welt und zu deren Einzeldingen umgebildet werden, so war eine Scheidung und Teilung derselben unumgänglich nötig[1]). Wir ersehen aber aus dieser Bemerkung des Aristoteles,

---

ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον, τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τὰ γινόμενα τῆς ἀταξίας τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην, ἀτελῆ δὲ ταύτην. In dieser Fassung können die Worte nicht richtig sein, da sie den eigenen Worten des Philolaos, der wiederholt κόσμος für die gesamte Weltkugel gebraucht, widersprechen. Als sicher aber darf man es ansehen, daß Philolaos, wie der letzte Satz zeigt, eine Wertabstufung der Sphären annahm.

[1]) Aristoteles polemisiert φυσ. Γ 5 gegen die Auffassung des ἄπειρον als οὐσία und nicht als συμβεβηκός; als οὐσία müßte es ἀδιαίρετον sein. Denn wäre es διαιρετόν oder μεριστόν, so müßte eben jeder Teil das Wesen des ἄπειρον selbst besitzen und somit selbst ἄπειρον sein, was unmöglich sei. Aristoteles beurteilt hier den Begriff ἄπειρον vom Standpunkte seiner eigenen Auffassung aus. Für die Pythagoreer ist aber ebenso wie für Anaximander ἄπειρον nichts anderes als ein qualitätsloser Stoff, für den letzteren zugleich mit göttlicher Kraft und Wesenheit begabt, für die Pythagoreer dagegen rein materiell, und antigöttlich; derselbe ist aber als Stoff teilungsfähig. Die Worte des Aristoteles 204ᵃ 33 von den Pythagoreern ἅμα γὰρ οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον καὶ μερίζουσιν zeigen, daß die Pythagoreer den

wie sich Pythagoras die Bildung der Einzeldinge dachte. Die ihrem Wesen nach zusammenhängende, also ungeschiedene und ungeformte, Masse wird in einzelne Teile zerlegt, die aber auch als Teile das Wesen des Apeiron, nämlich seine innere Qualitäts- und Formlosigkeit, bewahren. Nicht nur die Masse als solche, sondern auch der Einzelteil derselben bleibt Apeiron, d. h. qualitätslos und ungeformt; es ist also noch nicht die bestimmende Form, das Peras, an sie herangetreten, um sie zu begrenzen und damit zu individualisieren. Auf welche Weise diese Scheidung und Zerstückelung der Stoffmasse ins Werk gesetzt wird, zeigt eine andere Bemerkung des Aristoteles über das außerkosmische Vakuum. Wir sahen schon, daß der Kosmos von einem unendlichen, nur mit Wind erfüllten, im übrigen leeren Raume umgeben ist, aus dem der Kosmos in seiner Gesamtheit seinen Atem einzieht. Dieses unendliche außerkosmische Vakuum, das Leere, wird nun auch für die Bildung der Einzeldinge bedeutungsvoll. Dasselbe tritt nämlich in Teilen, d. h. in Lücken und Einzelvakua, in das Innere des Kosmos ein, und schiebt sich als leere Zwischenräume und trennende Lücken in den Zusammenhang der Stoffmasse ein[1]). Die letztere wird so zerstückelt, in kleine Teile zerlegt, welche letzteren zwar noch in sich die Qualitätslosigkeit der Gesamtmasse beibehalten, in ihrer Auseinanderscheidung aber die Möglichkeit annehmen, mit bestimmten Formen und Maßverhältnissen verbunden zu werden, die sie zu charakteristisch unterschiedenen Einzeldingen umschaffen. Das Entscheidende bleibt also, daß die Formen, als etwas von Haus aus vom Stoffe verschiedenes, an den letzteren von außen herantreten, sich um denselben legen, wie Fesseln ihn umschließen, ihn zusammenpressen, und ihm so bestimmte Oberflächen und Maße und damit charakteristische Gestalten

Stoff des ἄπειρον in einzelne Teile zerlegt werden ließen, die demnach das συνεχές des Stoffs für die Gestaltung der Einzeldinge scheiden und gliedern.

[1]) Φυσ. Δ 6, 213[b] 22 ἐπεισιέναι — τῷ οὐρανῷ — τὸ κενὸν ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ⟨αἰτίου: Diels⟩ ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως — τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν; Stob. ecl. 1, 18, 8[c] W. ἐπεισάγεσθαι δὲ ἐκ τοῦ ἀπείρου — τὸ κενὸν ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Hier ist τὰ ἐφεξῆς identisch mit dem συνεχές des ἄπειρον: das κενόν tritt in Form von kleineren κενά, d. h. Lücken und Zwischenräumen, in den Zusammenhang des ἄπειρον ein und zerlegt dieses damit in kleinere Teile.

geben. Und weiter heißt es, die Scheidung der zusammenhängenden Materie geschehe so, daß nun jedes Einzelding seinen besonderen Ort erhalte. Denn war die zusammenhängende Stoffmasse in ihrer Gesamtheit auch räumlich ungeschieden, so treten nun die Einzeldinge, jedes für sich, an einen bestimmten Platz, und zerlegen damit auch den vorher ungeschiedenen Raum des Kosmosinneren in die vielfach verschiedenen Relationen von Vorn und Hinten, von Rechts und Links, von Nah und Fern, von Oben und Unten, und wie wir sonst Stellung und Lage der Einzeldinge zueinander näher bestimmen wollen.

Haben wir in all diesen Einwirkungen auf die Materie die Vorbedingungen zu erkennen für die Schaffung der Einzeldinge, so wird nun auch die Art, wie das göttliche Formprinzip an dem so geschiedenen und geteilten Stoffe seine Wirksamkeit ausübt, anschaulich geschildert. Das göttliche Formprinzip, das Peras, sagt Aristoteles, tritt an den Stoff heran, zieht die nächsten Teile des Apeiron, also der ungeformten Materie, in ihren Stücken und Teilen an sich und begrenzt sie mit seinen Einzelformen[1]), d. h. mit den bestimmten Oberflächen, in Punkten, Linien und Flächen. Die ganze Art, wie hier die Stoffstücke bearbeitet werden, zeigt, wie plastisch sich die pythagoreischen Denker die Gestaltung der Dinge vorstellten. Die Formen dieser, d. h. ihre Oberflächen, werden als etwas durchaus Selbständiges, für sich Existierendes, von dem unter ihnen verborgenen Stoffe von Haus aus Geschiedenes, aufgefaßt: dieselben sind aber — wie wir näher noch sehen werden — ebenso materiell gefaßt, wie der Stoff, den sie umschließen. Nur daß der Stoff, aus dem sich die Form bildet, ein anderer ist, als der Stoff, aus dem sich die innere Masse des Dings zusammensetzt[2]).

[1]) Aristot. 1091^{a} 15 φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος — εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος. Das Eintreten des göttlichen Formprinzips erscheint wie ein körperliches Kommen und Handeln, dessen περαίνειν eben mit der Setzung der Formen in Punkten, Linien und Flächen zusammenfällt. Die κίνησις daher in pythagoreischem Sinne Aetius 1, 23, 1 die διαφορότης oder ἑτερότης ἐν ὕλῃ ᾗ ὕλη. Das ἓν und das πέρας werden hier geradezu identifiziert, indem der Bericht mit dem ἓν beginnt, mit dem πέρας schließt.

[2]) Die Bezeichnung der Formen als ἀϋλία Procl. in Euclid. 4, 1, 20; 9, 13; 28, 27; 43, 15; 63, 5 u. oft; sowie des Eudemus fr. 84 Angabe, Pythagoras habe ἀΰλως καὶ νοερῶς τὰ θεωρήματα durchforscht und definiert, wollen nicht die absolute

Die formenden Oberflächen sind demnach als aus einem so feinen Stoffe gebildet anzusehen, und anderseits ist die Verbindung derselben mit der Materie des Apeiron als eine so enge aufzufassen, daß praktisch eine Scheidung der beiden Prinzipien unmöglich ist. Aber indem diese mit der Materie sich vereinigenden Formen direkt, wie noch näher zu zeigen sein wird, aus der Gottessubstanz hervorgehen und aus ihr sich herausbilden, wird damit der ganzen Welt und allen Einzeldingen der Stempel des Göttlichen aufgeprägt [1]). Man darf annehmen, daß schon das Eintreten des Leeren, d. h. der die Stoffmasse scheidenden leeren Zwischenräume, durch die Einwirkung der Gottheit erfolgt, welche sich durch den Eintritt jener Raumlücken in das Kontinuum der Materie erst die Möglichkeit schafft, an den so geschiedenen Stoffteilen sich wirksam zu beweisen. Die Grundbedingung für die Wirksamkeit der Gottheit bleibt, daß der Stoff, wenn auch an sich qualitätslos und der Formung widerstrebend, doch zugleich die Möglichkeit dieser bietet. Und diese Möglichkeit ist vorhanden. Denn auch die Pythagoreer teilen die allgemeine Auffassung vom Stoffe, indem sie denselben als absolut wandelbar auffassen. Derselbe enthält also als eine fluktuierende Masse die Fähigkeit, in beliebige Formen, von denen sie umschlossen wird, zusammengepreßt und durch sie bestimmt zu werden [2]).

Stofflosigkeit der Formen zum Ausdruck bringen, sondern dieselben nur als Gegensatz gegen das ἄπειρον, die Materie schlechthin, hervorheben. So ist auch Aetius 1, 11, 3 τὰ πρῶτα αἴτια ἀσώματα zu verstehen.

[1]) Schon Hippasus Jambl. in Nicom. 10, 20 hat den ἀριθμός (d. h. die Formen in ihrer Gesamtheit) als παράδειγμα κοσμοποιίας bezeichnet; Philolaos (Procl. in Tim. p. 125 Schn.) bezeichnet den κόσμος ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος. Archytas fr. 1 τὰ τοῦ ὄντος πρώτιστα δύο εἴδεα können nur als die Verbindung des πέρας mit dem ἄπειρον verstanden werden, aus welcher Verbindung alle Formen der Erscheinungswelt (τὰ εἴδεα fr. 4) hervorgehen. Wenn Aristoteles wiederholt 986ᵃ 12ff.; 1106ᵇ 29; 987ᵃ 9ff. ἄπειρον und πεπερασμένον gegenüberstellt, so ist das ungenau, da das letztere schon die aus der Vereinigung von ἄπειρον und πέρας hervorgegangenen Formen ausdrückt; daher das μικτόν als dritter Bildungsfaktor Proclus in Euclid. 104, 9 u. ö.

[2]) Aetius 1, 9, 2 οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου — τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλης τὴν ὕλην ἀπεφήναντο; Aetius 1, 24, 3 παθητὴ ἡ ὕλη; Archytas Damasc. 2, 172, 20R. Da für die Pythagoreer das Wesen des Stoffs als des ἄπειρον unveränderlich war, so kann sich hier die Wandelbarkeit des Stoffs

Diese Einzelformen, wie sie in unendlicher Mannigfaltigkeit an den Dingen erscheinen, gehen alle auf das eine Formprinzip, das Eins und das Peras, zurück: sie sind alle Ausflüsse, Erzeugungen, Manifestationen der Form als solcher. Ist die letztere als Prinzip Eines, so sind ihre Betätigungen, ihre Realisationen unendlich viele; dem „Einen" stehen die „Vielen" gegenüber, eben weil jedes einzelne Ding eine besondere, seine Form aufweist. Diese Einzelformen der Dinge bespricht Aristoteles wiederholt in pythagoreischem Sinne[1]). Es gibt Philosophen, sagt er, welche die Grenzen oder Formen der Dinge als das eigentlich Wesentliche derselben ansehen und so auf die Punkte, Linien und Flächen mehr als auf den körperlichen Inhalt derselben Wert legen. Sie führen alle einzelnen, noch so verschiedenen Formen auf die Form als solche zurück und machen so Alles zu Einem. Es ist klar, daß hier von den Pythagoreern die Rede ist. Die unendlich vielen Formen sind alle nur Modifikationen der einen Form schlechthin, des Formprinzips: und dementsprechend haben sie, als der Ausdruck der Wirksamkeit des göttlichen Prinzips, für die pythagoreische Weltanschauung unendlich viel mehr Wert, als der unter ihnen verborgene Stoff, der in seinem von Haus aus ungöttlichen, ja widergöttlichen Wesen in geradestem Gegensatz gegen die schöpferische und gestaltende Kraft der Gottheit steht.

Die organische Verbindung dieser Einzelformen mit dem Formprinzip tritt auch darin hervor, daß jene bestimmt als „Grenzen" bezeichnet werden, die so auf die „Grenze", das Grenzprinzip zurückgeführt werden. Punkte, Linien und Flächen, sagt Aristoteles, sind Grenzen; und umgekehrt: Grenzen der Dinge sind Flächen, Linien und Punkte[2]). Über das Verhältnis

---

nur darauf beziehen, daß derselbe durch das Hinzutreten des πέρας in die verschiedensten Formen sich zu gestalten vermochte: das Innere der Stoffmasse blieb an und für sich unberührt, d. h. es behielt stets das Wesen des ἄπειρον bei.

[1]) Vgl. 1028 b 15; 987 b 22.

[2]) Aristot. 1002 b 8 ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι ἔχει καὶ περὶ τὰς στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰ ἐπίπεδα· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος· ἅπαντα γὰρ ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν; 1060 b 12 εἴ γε μὴν γραμμὰς ἢ τὰ τούτων ἐχόμενα (λέγω δ' ἐπιφανείας τὰς πρώτας) θήσει τις ἀρχάς — τομαὶ καὶ διαιρέσεις αἱ μὲν ἐπιφανειῶν, αἱ δὲ σωμάτων, αἱ δὲ στιγμαὶ γραμμῶν, ἔτι δὲ πέρατα τῶν αὐτῶν τούτων.

dieser begrenzenden Oberflächen der Dinge zu den stofflichen Inhalten spricht sich Philolaos in sehr charakteristischer Weise aus. Derselbe begann sein Werk über die Natur mit folgenden Worten: „die Natur wurde bei der Ordnung des Kosmos aus unbegrenzten und aus begrenzenden (Wesenheiten) zusammengefügt; aus beiden besteht der Kosmos sowohl in seiner Gesamtheit, wie alle Einzeldinge in ihm". Und weiter heißt es zur Begründung dieser seiner Lehre: „notwendig müssen die vorhandenen Dinge alle entweder begrenzend, oder sie müssen unbegrenzt oder endlich beides zugleich sein. Unbegrenzt allein oder allein begrenzend können sie nicht sein. Da sie nun offenbar weder aus lauter begrenzenden, noch aus lauter unbegrenzten (Wesenheiten) bestehen, so ist klar, daß der Kosmos sowohl als solcher, wie die Einzeldinge in ihm aus begrenzenden und aus unbegrenzten (Wesenheiten) zusammengefügt sind. Das ergibt auch die Beobachtung an den Ackerflächen: die einen, wenn sie an der Grenze liegen, begrenzen; andere, welche aus Grenzlinien und unbegrenzten Teilen bestehen, begrenzen und begrenzen nicht; die, welche nur aus unbegrenzten Gebieten bestehen, werden eben unbegrenzt erscheinen." Und wieder heißt es: „wenn alle Dinge unbegrenzt (d. h. ohne äußere Form) wären, so würde es überhaupt kein Objekt der Erkenntnis geben" [1]). Philolaos will damit betonen, daß die Erkenntnis der Dinge nur aus der äußeren Form gewonnen werden kann: es ist die den Inhalt begrenzende Form oder Oberfläche der Dinge,

---

Speziell den Pythagoreern gilt die Polemik 1090ᵇ 5 εἰσὶ δέ τινες οἱ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι.

[1]) Fr. 1 ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα; fr. 2 ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα, ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον ⟨ἢ περαίνοντα μόνον⟩ οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων δῆλον τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις (Diels übersetzte dieses in der 1. Aufl. „an den Werken", hat dieses aber in der 2. Aufl. mit Recht in „an den Äckern" geändert). τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν περαινόντων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται. Fr. 3 ἀρχὰν (überhaupt) γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων.

welche unser Urteil, unsere Erkenntnis bedingt und bestimmt. Es ist deshalb völlig richtig, wenn Simplicius in seinem Kommentare zu Aristoteles' Physik die beiden Prinzipien der Pythagoreer einfach als Stoff und Form bezeichnet[1]). Denn dem pythagoreischen Apeiron, als dem Stoffe, eignet Ungeschiedenheit und Formmangel, während das entgegengesetzte Prinzip an den ungeformten Stoff herantritt und ihn durch Umschließen mit seinen Punkten, Linien und Flächen zum individuell bestimmten Einzeldinge macht.

Wir müssen diese Grenzen, Oberflächen oder Formen der Dinge aber noch etwas genauer betrachten. Punkte und Linien haben nur einen theoretischen Wert. Denn die Linie an sich schafft keine Form: erst in ihrer Verbindung mit andern und mehreren Linien gestaltet sich eine Fläche, eine Oberfläche, und bringt damit eine bestimmte Form hervor. Und zwar sind wenigstens drei Linien nötig, um eine in sich abgeschlossene Form zu schaffen. Drei Linien in Verbindung miteinander bilden das Dreieck: das Dreieck ist somit die primitivste, die Urform der Fläche überhaupt, und so erklärt sich die außerordentliche Wichtigkeit, welche Pythagoras und seine Schule dem Dreieck als solchem beilegen. Das Dreieck gilt als das eigentlich Schöpferische, als der Ausgangspunkt alles Werdens, als die erste Ursache alles kosmischen Geschehens. Auf das Dreieck läßt sich das Viereck, lassen sich alle komplizierteren Formen mehr oder weniger leicht zurückführen. In seinem Auseinandergehen nach drei verschiedenen Seiten faßt das Dreieck die, an und für sich bestimmter Form ermangelnden, Oberflächen in feste Grenzen zusammen: es wird so zur Fessel, zur bestimmenden Schranke für die Oberfläche und den unter dieser befindlichen Stoffkomplex[2]). Und wie die geraden Linien, d. h. die Seiten

[1]) Simplic. φυσ. 179, 14 τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος.

[2]) Proclus in Euclid. 115, 1 ff. τὸ τρίγωνον ἁπάντων ἡγεμονοῦν τῶν εὐθυγράμμων παντί που δῆλον, ὅτι τῇ τριάδι κατέχεται καὶ κατ' ἐκείνην μεμόρφωται. Daher werden, weil das τρίγωνον die Urform, die ἐπιφάνειαι selbst, d. h. die unter unendlich verschiedenen Formen erscheinenden Oberflächen der Dinge, auf die τριάς zurückgeführt (τῇ τριάδι προσήκειν αὐτήν, näml. τὴν ἐπιφάνειαν): διότι δὴ τὰ ἐπ' αὐτῆς σχήματα πάντα πρωτίστην αἰτίαν ἔχει τὴν τριάδα. Vgl. 166, 14 ff. οἱ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶν ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γενητῶν εἰδοποιίας — καὶ γὰρ τριχῇ διίστανται καὶ συναγωγοὶ τῶν πάντῃ μερι-

des Dreiecks, an und für sich nach allen Seiten hinstreben, so sind es wieder die Winkel, welche sie in eine bestimmte Richtung zwingen und sie zur Einheit verbinden. Die Winkel werden so das eigentlich konstitutive Element des Dreiecks, und nach ihnen scheiden sich die Dreiecke in bestimmte Einzelkategorien. Proklus hat uns in altpythagoreischem Sinne eine Darstellung der Winkeltätigkeit gegeben, die von höchstem Interesse ist, und zeigt, wie plastisch wieder die Pythagoreer auch hierin die Gestaltung der Einzeldinge auffaßten[1]). An und für sich entspricht der rechte Winkel dem Sein und Tun des göttlichen Formprinzips: denn die eine und unverrückbare Norm des rechten Winkels ist der Ausdruck des Gottestuns, welches in sich eins und identisch sein muß. Aber indem das göttliche Formprinzip sich in die Welt des Apeiron und seiner Unordnung begibt, kann es nicht sein Wesen in voller Reinheit beibehalten: die Resultate seiner Wirksamkeit können nur unvollkommen das göttliche Wesen zum Ausdruck bringen. So bleibt der rechte Winkel und seine göttliche Norm in voller Reinheit nur für die himmlischen Regionen der Ordnung die charakteristische Form: in den irdischen Gebieten der Unordnung herrscht der stumpfe und der spitze Winkel vor. Denn das Charakteristische dieser ist das Fluktuierende, das Wandelbare, da der stumpfe Winkel sowohl wie der spitze wieder in unendlich verschiedenen Modifikationen zur Erscheinung kommen können[2]). In dieser Wandlungsfähigkeit zeigt sich die Einwirkung der Materie des Apeiron, die selbst in ihrem Auf- und Abwogen eine fluktuierende und somit veränderliche Masse darstellt. So sind jene unregelmäßigen Winkel

---

στῶν εἰσι καὶ πολυμεταβόλων, τῆς τε ἀπειρίας ἀναπίμπλανται τῆς ὑλικῆς (d. h. sie verdecken den unter der Oberfläche verborgenen Stoff) καὶ τοὺς συνδέσμους λυτοὺς προΐστανται τῶν ἐνύλων σωμάτων (d. h. sie schließen als Fesseln den an und für sich formlosen Stoff in bestimmte Formen zusammen). ὥσπερ δὴ καὶ τὰ τρίγωνα περιέχονται μὲν ὑπὸ εὐθειῶν, γωνίας δὲ ἔχει τὰς τὸ πλῆθος τῶν γραμμῶν συνάγουσας καὶ κοινωνίαν ἐπίκτητον αὐταῖς καὶ συναφὴν παρεχόμενας.

1) Über die Winkel im Dreieck vgl. Proclus a. a. O. 131, 21—134, 7. Die εἰδοποιία, welche 166, 15 ff. dem τρίγωνον beigelegt wird, bezieht sich, wie das Folgende zeigt, speziell auf die Winkel.

2) Proclus a. a. O. 131, 9 ff. Der rechte Winkel der Ausdruck des ἴσον und ταὐτόν und ὅμοιον, der spitze und stumpfe Winkel des ἄνισον, des ἕτερον, des μᾶλλον καὶ ἧττον.

Produkte von Kompromissen zwischen den beiden Weltprinzipien. Als Formen gehen sie auf die Tätigkeit des Formprinzips selbst zurück und sind daher göttlichen Charakters: da sie aber nicht die volle Reinheit ihrer göttlichen Natur bewahren und nicht den Widerstand der Materie völlig überwinden können, bleiben sie unvollkommen, stumpfe oder spitze Winkel. Aber auch hier hat man zu unterscheiden: nicht alle spitzen und stumpfen Winkel sind gleich zu werten. Zwei Dreieckskategorien treten unter allen andern signifikant hervor: es sind dieses einmal die gleichseitigen Dreiecke, die als solche drei gleiche, wenn auch spitze Winkel haben; und die rechtwinkligen gleichschenkligen Dreiecke, in denen der rechte Winkel zwar seine volle Göttlichkeit bewahrt hat, in denen aber die andern beiden, unter sich gleichen, Winkel spitze sind[1]). Indem Pythagoras dieser letztgenannten Klasse von Dreiecken erst den zweiten Rang zuerkennt, bleibt er sich selbst nicht konsequent: wir werden aber sehen, daß diese Rangordnung durch andere Momente beeinflußt und bestimmt worden ist. Jedenfalls bleibt die Tatsache bestehen, daß es das Dreieck, als die schöpferische Urform aller Oberflächengestaltung, ist, von dem aus sich in pythagoreischer Lehre die ganze Formgestaltung der Einzeldinge entwickelt und aufbaut.

Es ist bezeugt, daß schon Pythagoras die Konstruktion der regelmäßigen Körper, d. h. der regulären Polyeder, auffand. Wir brauchen das nicht so zu verstehen, daß er schon die mathematisch vollgültigen Beweise für diese Konstruktionen

---

[1]) Theolog. arithm. 62 καὶ μὴν καὶ ἐν τοῖς σχήμασι κατ' ἀριθμὸν σκεπτομένῳ συμβαίνει· πρῶτον γάρ ἐστι τρίγωνον τὸ ἰσόπλευρον, ὃ ἔχει μίαν πως γραμμὴν καὶ γωνίαν. λέγω δὲ μίαν, διότι ἴσας ἔχει· ἄσχιστον γὰρ ἀεὶ καὶ ἑνοειδὲς τὸ ἴσον. δεύτερον δὲ τὸ ἡμιτετράγωνον (d. h. das durch Halbierung eines Quadrats entstehende Doppeldreieck)· μίαν γὰρ ἔχον παραλλαγὴν γραμμῶν καὶ γωνιῶν ἐν δυάδι ὁρᾶται. τρίτον δὲ τὸ τοῦ ἰσοπλεύρου ἥμισυ τὸ καὶ ἡμιτρίγωνον (d. h. das durch Fällung eines Lots aus einem der drei Winkel auf die gegenüberliegende Seite entstehende Doppeldreieck)· πάντως γὰρ ἄνισον καθ' ἕκαστον, τὸ δὲ πᾶν αὐτοῦ τρία ἐστί. Hier werden die Dreiecke rangiert nach dem Zahlprinzip, indem dem gleichseitigen bzw. gleichwinkligen gleichsam die Eins, dem rechtwinklig gleichschenkligen die Zwei, dem ungleichseitigen die Drei charakteristisch ist: auf den tieferen Grund, welcher den ersten beiden Kategorien die ersten beiden Plätze sichert, ist zurückzukommen.

identifiziert. Über die Elemente selbst sagt Philolaos: „die Körper der Weltkugel sind fünf an der Zahl, nämlich innerhalb der Weltkugel selbst Feuer und Wasser und Erde und Luft, und als fünftes die Peripherie der Kugel selbst.“ Hier wird also zwischen dem Kosmos, d. h. zunächst dem tellurischen Gebiete desselben, und der äußersten Peripherie der Weltkugel geschieden: jener wird von den bekannten vier Elementarformen der Materie eingenommen, die letztere wird von einer besonderen Stofform erfüllt. Und weiter sagt Philolaos, die Form des Erdelements sei der Kubus oder Würfel, diejenige des Feuerstoffs das Tetraeder, der Luft das Oktaeder, des Wassers das Ikosaeder, endlich die Form des die Peripherie selbst bildenden Stoffs das Dodekaeder[1]).

Philolaos — und wir dürfen mit Sicherheit sagen, schon Pythagoras selbst — hat sich demnach der allgemeinen Überzeugung, daß es im Kosmos vier Elemente gebe, angeschlossen: dennoch sind diese pythagoreischen Elemente völlig andere als diejenigen der Ionier. Denn für die letzteren ist es der Stoff selbst, welcher die Elemente in ihrer Gesondertheit bestimmt und scheidet: für die Pythagoreer tritt diese Verschiedenheit nur in den Oberflächen, in den äußeren Formen hervor, die, von Haus aus völlig vom Stoffe verschieden, an den letzteren herantreten und ihn als Oberflächen umschließen. Der Stoff ist und bleibt für die pythagoreische Lehre der einheitliche, unbekannte und qualitätslose: nur die von außen an ihn herantretende Form ist es, welche jener Einheitsmaterie ein verschiedenes Aussehen gibt, und sie so unter verschiedenen

[1]) Aetius 2, 6, 3 πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου ⟨τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου⟩ τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν. Dem entsprechend Philolaos selbst Fr. 12 καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐστί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ ⟨καὶ⟩ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ (ἁ?) τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Die Fixsternsphäre wird hier als Lastschiff bezeichnet, weil sie durch ihre Drehung den gesamten Kugelinhalt in Bewegung setzt. Hierauf scheint sich das Problem [Aristot.] 910[b] 36 zu beziehen; ὅτι ἐν δέκα ἀναλογίαις (den zehn Weltsphären) τέτταρες κυβικοὶ ἀριθμοί (die vier Elementarkörper) ἀποτελοῦνται, ἐξ ὧν φασιν ἀριθμῶν οἱ Πυθαγόρειοι τὸ πᾶν (die σφαῖρα als solche) συνεστάναι. Vgl. auch Aetius 1, 14, 1 σφαῖρα — vier στοιχεῖα — das höchste πῦρ κωνοειδές.

Gestalten erscheinen läßt. Und zwar weisen die Bildungen von Feuer, Wasser, Luft, da sie sämtlich auf eine und dieselbe Urform, das gleichseitige Dreieck, zurückgehen, auf eine engere Verwandtschaft, während die Erde, die sich aus dem minderwertigen gleichschenkligen Dreieck bildet, jenen gegenüber einen untergeordneten Rang einnimmt[1]). Eine ganz besondere Stelle kann endlich der die Weltperipherie bildende Stoff durch seine singuläre Form beanspruchen. Die eigentlich tellurischen Dingformen gehen demnach sämtlich auf das Dreieck zurück, welches in verschiedenen Grundformen, Modifikationen und Komplikationen die Oberflächen der Dinge bildet. Treten — wir dürfen diese Folgerung ziehen — in den tellurischen Dingen so selten die Formen rein, sondern gewöhnlich nur in Zusammensetzungen und Mischungen auf, so ist das eben ein Beweis dafür, daß die Unvollkommenheit und Unordnung dieses Gebiets die Bildung der reinen Elementarformen verhindert.

Gehen alle Einzelformen auf diese vier Typen zurück, welche letzteren wieder aus der Dreiecksform als solcher sich entwickeln, so drängt sich hier die Frage auf, auf welchem Wege sich diese Urform aller Gebilde, nämlich das Dreieck, aus der Gottheit selbst herausbildet. Was ist denn eigentlich die Gottheit? Haben wir in ihr, die zugleich als Eines und als Form oder Grenze schlechthin charakterisiert wird, nur die Abstraktion aller Einzelformen zu erkennen? Oder fällt jenes göttliche Formprinzip mit einem bestimmten Stoffe, einer einheitlichen Substanz zusammen? Die Nachrichten lassen darüber keinen Zweifel, daß die göttliche Einheitspotenz, aus der alle Formen in verschiedenen Graden und Werten, in mannigfachen Mischungen und Zusammensetzungen hervorgehen, nichts anderes als Feuer ist[2]). Es ist jene feinste Form der Materie, welche

[1]) Denn das Quadrat zerlegt sich durch die Diagonale in zwei rechtwinklig gleichschenklige Dreiecke.

[2]) Über das Feuer in antiker Auffassung, wie sie auch Heraklit vertritt, oben S. 21. Das ἄπειρον ausdrücklich als der kalte Stoff charakterisiert Simplic. οὐρ. 512, 12. So ist es zu verstehen, daß Aristoteles in pythagoreischem Sinne die Formen als besondere Substanzen erklärt: 1090 b 5 οἴονται ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι; 1028 b 15 δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνειαι καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς εἶναι οὐσίαι καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν; 1036 b 8 die Formen von Kreis, Dreieck usw. ebenso wie Fleisch und Knochen und Stein

in unsichtbare Stoffteilchen aufgelöst, sich vor allem in der Wärmewirkung geltend macht. So schließt sich die pythagoreische Lehre äußerlich unmittelbar an die ionische an: denn auch für diese ist das Feuer eine besondere Stofform. Aber während für die Ionier die Feuerform des Stoffs organisch mit den übrigen Stofformen, aus denen sie durch immer intensivere Lockerung der Bestandteile hervorgeht, zusammenhängt, ist für Pythagoras das Feuer als das allein Göttliche von Ewigkeit her von der eigentlichen Materie, dem Apeiron, geschieden und im innersten Wesen dem letzteren gegenüber völlig andersartig. Wir dürfen daraus aber die weitere Folgerung ziehen, daß das pythagoreische Apeiron nur die schweren Bestandteile enthalten haben kann, aus denen sich später Erde, Wasser und Luft herausbilden. Das Feuer, als ein feinstteiliger Stoff, ist im Gegensatze für jene schwere Stoffmasse das eigentliche Bildungselement, die formgebende und damit zugleich göttliche Substanz: es wirkt und schafft, es formt und gestaltet mit der ihm inhärenten Wärme; es legt sich in unsichtbaren Atomverbindungen um den kalten Stoff; es preßt den letzteren durch diese seine umschließenden Formen in die mannigfachen Gebilde, in denen derselbe in der Erscheinungswelt sich darstellt. In diesen ihren wunderbaren Wirkungen erhält die Gottespotenz etwas Geheimnisvolles und Übernatürliches: denn kein menschliches Auge kann erkennen, wo die Grenzlinie zu ziehen, welche die Form von dem Stoffe scheidet. Es wäre aber völlig falsch und antiker Auffassung durchaus widersprechend, wenn wir dieses Wirken der Gottheit als ein immaterielles, als ein geistiges fassen wollten. Das Gottesfeuer, welches die ungeordnete Materie ergreift und überwältigt. gestaltet und mit lebensvollen Formen umschließt, ist selbst Stoff: aber ein Stoff, der nichts mit dem rohen Stoffe des Apeiron gemeinsam hat, sondern in der Feinheit seiner Zusammensetzung, und in der wirkungsvollen Kraft seiner Energien eine über alles menschliche Verstehen hinausgehende Wesenheit trägt.

---

erklärt; daher ferner 986ª 15 die Formen geradezu als eine ὕλη und deren πάθη und ἕξεις verstanden, weshalb auch Alles zum ἕν wird, weil alle Formen aus dem ἕν 987ª 15ff.; 1036ᵇ 17; so auch 987ᵇ 24 die Formen αὐτὰ τὰ πράγματα, oder diese aus jenen συγκείμενα 1083ᵇ.

Die Berichte bezeugen es einmütig, daß die Ausgestaltung des Kosmos von einem Zentralfeuer ausgegangen ist[1]). Sie fügen aber ebenso einmütig hinzu, daß dieses Zentralfeuer nicht das ursprüngliche, sondern daß es von einer höheren Macht dorthin gesetzt sei. Und diese höhere Gottespotenz ist mit der Peripherie des Kosmos verbunden. Hier in den höchsten Regionen der Welt ist die unversiegliche Quelle alles Feuers und alles Lichts. Aus dieser ihrer eigentlichen Heimstätte hat die Gottessubstanz einen Teil ihres Selbst in die Mitte des Raums gesetzt, um von hier aus in ihrem eigensten Auftrage für sie zu wirken und zu gestalten. Daher es heißt, der Weltschöpfer-Gott habe das Zentralfeuer an seine Stelle gesetzt. Wie der Schiffsbau, heißt es, von der Legung des Kiels ausgehe, so habe der Demiurg das Weltbestimmende und Grundlegende in das Zentralfeuer verlegt. Die Ursprungsquelle alles Feuers und Lichts und aller Wärme ist und bleibt also der Himmel. Und hier ist es der höchste Punkt, der Pol, der als der eigentliche Sitz der höchsten Gottheit erscheint. Von hier übt dieselbe ihre geheimnisvolle Schöpferkraft aus, die sich zunächst in der regelmäßigen und unverrückbaren Drehung der höchsten Peripherie des Fixsternhimmels zeigt. Denn diese stetige Umkreisung des Himmels schafft dem kosmischen Leben die Zeit, und damit die Möglichkeit der Entwicklung und des Werdens: sie ist die erste Bedingung des Lebens. Diesem höchsten Gotte, dem auf dem Pole des Himmels thronenden, wird der Name Zeus gegeben: schon hierin erkennen wir das Festhalten an den alten religiösen Traditionen, wie es für die Pythagoreer so charakteristisch ist. Aber auch hier hält Pythagoras an seiner Beurteilung des Weltprozesses vom mathematischen Standpunkte aus fest. Es gibt zwei Punkte, heißt es in pythagoreischem Sinne, von denen aus alle Linien zur Peripherie gleich sind: vom Zentrum sind es die

---

[1]) Philol. fr. 7 τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν, τὸ ἕν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἑστία καλεῖται; Aristot. 1091ᵃ 15 τοῦ ἑνὸς συσταθέντος; 293ᵃ 18 ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι; Aetius 2, 4, 15 ⟨Φιλόλαος⟩ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τροπέως δίκην προυπεβάλετο τῇ τοῦ παντὸς ⟨σφαίρᾳ⟩ ὁ δημιουργὸς θεός; 2, 7. 7 πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ Φ. καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως; 3, 11, 3; Simplic. οὐρ. 511, 26ff.; 512, 9ff. πῦρ ἐν τῷ μέσῳ τὴν δημιουργικὴν δύναμιν.

Radien, vom Pol aus sind es die Grade, welche die Peripherie eines bestimmten Kugelkreises verbinden. So stehen Pol und Zentrum wieder in engerer Wechselbeziehung. Denn wie die Zentren der mathematischen Kugeln als feststehend angenommen werden, so erscheinen auch die Pole als die unverrückbaren Punkte, welche als die Enden der Himmelsachse bei der scheinbaren Umdrehung des Himmels in Ruhe bleiben. Als der eigentliche Sitz des höchsten Gottes kann aber nur der Nordpol in Betracht kommen, der, als der höchste Punkt des Kosmos, zugleich als der natürliche Sitz der höchsten Gottheit selbst erscheint[1]). Das Zentralfeuer wird daher nie mit Zeus selbst identifiziert: es wird nur als seine Wache, sein Turm und ähnlich bezeichnet. Der eigentliche Sitz des höchsten Feuer- und Lichtgotts bleibt der Pol, von wo derselbe einen Teil seiner Substanz zum Zweck der Kosmosbildung in den Mittelpunkt des Weltenraums gesetzt hat[2]).

Zeus ist aber keineswegs der einzige Gott, der in der pythagoreischen Welt eine Rolle spielt. Es werden andere Götter genannt, die am Himmel ihre Kraft in den Dienst des höchsten Gottes stellen. Auch Rhea, die Göttermutter, waltet hier, die zugleich mit dem Zentralfeuer in Verbindung erscheint. Wieder andere Götter sind mit der Aufsicht über die Weltachse betraut: auch sie wachen darüber, daß die Bewegung des Himmels keine Stockung erleidet; und auch das andere Ende der Weltachse, den Südpol, werden wir mit bestimmten Göttern

---

[1]) Allgemein Aetius 2, 7, 7 von Philolaos καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον; daher τὸ ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος ὄλυμπος. Über die Bedeutung des Pols in pythagoreischer Lehre Proclus in Eucl. 157, 14 ff.; hier ist es wieder der Demiurg, der denselben feststellt. Daher 90, 11 ἄλλοι ἀπορρητότεροι λόγοι καὶ τὸν δημιουργὸν ἐφεστάναι τῷ κόσμῳ λέγουσιν τοῖς πόλοις ἐποχούμενον καὶ δι' ἔρωτος θείου τὸ πᾶν ἐπιστρέφοντα πρὸς ἑαυτόν. Daher 90, 9 τὸν μὲν πόλον σφραγῖδα τῆς Ῥέας ἀποκαλεῖν ἠξίουν ὡς τῆς ζωογόνου θεότητος ἄρρητον καὶ δραστήριον δύναμιν εἰς τὸ πᾶν διὰ τούτου προιεμένης, τὸ δὲ κέντρον ὁ Ζεὺς τοῖς κόλποις ἐντιθεὶς τοῦ κόσμου περὶ τὸ μέσον σταθερῶς ἥδρανεν, was im folgenden vom mathematischen Standpunkte motiviert wird. Die Zeit an die Bewegung der σφαῖρα gebunden Aristot. 218ª 33; Aetius 1, 21, 1; Eudem Simpl. φυσ. 732, 26.

[2]) Aristot. 293ᵇ 3 Διὸς φυλακήν; Proclus a. a. O. Ζανὸς φυλακήν; Simplic. οὐρ. 512, 12 Ζανὸς πύργον — Διὸς φυλακήν — Διὸς θρόνον.

in Verbindung bringen dürfen[1]. Und wieder andere Götter sehen wir mit den einzelnen Sphären verbunden. Unter diesen ist es besonders die Sonne und neben ihr der Mond, denen eine besondere Stelle im Weltprozesse zukommt. Diogenes berichtet aus guter Quelle als pythagoreische Lehre, Sonne, Mond und Gestirne seien Götter. Und da wir aus anderer Quelle wissen, die Gestirne seien Träger bestimmter Zahlen und Maße, so dürfen wir jener Nachricht Glauben schenken[2]. Als Grund der besonderen Wichtigkeit speziell der Sonne wird angegeben, daß von ihr hauptsächlich die Wärme ausgeht, indem ihre Strahlen in die Tiefe gehen und alles beleben. Es ist deshalb auch wahrscheinlich, daß Pythagoras die allgemeine Auffassung seiner Zeit, nach der Apollon, dem in dem pythagoreischen Kulte eine hervorragende Stelle eingeräumt wird, eine Hypostase der Sonne ist, geteilt hat. Und es wird gerade als die ältere Lehre der Pythagoreer bezeichnet, daß der Sonne, d. h. der in der Sonne hypostasierten Kraft der göttlichen Feuersubstanz, eine Hauptaufgabe im Weltprozesse anvertraut ist.

So sehen wir den Himmel, dessen höchster Region bezeichnenderweise der Name Olymp gegeben wird, als den Sitz der Götter, deren jeder einzelne eine besondere Aufgabe zu erfüllen hat. Der höchste Gott als der Eine, als das Formprinzip und zugleich als die Licht- und Feuersubstanz schlechthin, läßt aus sich und aus seiner Wesenheit weitere Hypostasen seiner Substanz hervorgehen, die nun, als Träger und Vertreter bestimmter Einzelformen, desselben Wesens wie ihr Erzeuger

[1]) Proclus in Eucl. 90, 23 οἱ πολυκράτορες θεοὶ συναγωγὸν τῶν διῃρημένων καὶ ἑνοποιὸν τῶν πεπληθυσμένων κεκλήρωνται δύναμιν, καὶ οἱ τοὺς ἄξονας λαχόντες συνελαύνουσι τὰς περιφορὰς καὶ διαιωνίως ἀνακυκλοῦσι, was Proclus im folgenden von seinem eigenen Standpunkte aus motiviert.

[2]) Diog. 8, 27 ἥλιον τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς· ἐπικρατεῖν γὰρ τὸ θερμὸν ἐν αὐτοῖς ὅπερ ἐστὶ ζωῆς αἴτιον. Da der Mond, wie das Folgende sagt, sein Licht von der Sonne empfängt, diese aber wieder (Aetius 2, 20, 12) als Vermittler von τὸ ἐν οὐρανῷ πυρῶδες τό τε φῶς καὶ τὴν ἀλέαν zur Erde sendet, so folgt, daß als der eigentliche Quell alles Feuers, Lichts und Wärme allein der Himmel gilt: die Gestirngötter sind die Erschaffenen des höchsten Himmelsgottes Zeus. Es sind (Stob. p. 1, 455, 1 W.) gerade die ἀρχαιότεροι Pythagoreer, welche der Sonne und den andern sichtbaren Göttern eine besondere Wirksamkeit im Weltgetriebe zuschreiben.

sind. Und wie dieser letztere in pythagoreischer Lehre zugleich zur Vernunft schlechtbin wird, so vertreten nun auch seine Erzeugten eben dasselbe Vernunftprinzip.

Daß aber alle diese Einzelgötter mit bestimmten, durch Glauben und Kult geheiligten, Göttern des Volksglaubens identifiziert worden sind, das wird durch andere Nachrichten bestätigt. Es wird berichtet, Philolaos habe die Winkel des Dreiecks vier Göttern des griechischen Pantheon, Kronos, Hades, Ares, Dionysos, und weiter, er habe die Winkel des Vierecks den Göttinnen Rhea, Demeter, Hestia geweiht[1]). Das Wesen dieser Gottheiten wird so charakterisiert, daß wir nicht zweifeln können, jene vier Götter seien zu den vier Elementen, diese drei Göttinnen zur Erde in nähere Beziehung gebracht. Die Pythagoreer haben also nicht nur die einzelnen Teile und Sphären des Himmels unter die Aufsicht bestimmter Götter gestellt: auch die Formen, wie sie sich in der Gestaltung der Materie wirksam zeigen, sind Einzelgöttern anvertraut, denen somit auch hier wieder in der Ordnung des Weltprozesses feste Aufgaben zugewiesen werden. Und wie hier, so erscheinen auch sonst im Glauben der Pythagoreer die Gottesnamen der Volksreligion als Realitäten, die über jeden Zweifel erhaben sind[2]). Die Götter leben und schaffen im pythagoreischen Glauben als frei waltende Persönlichkeiten im Himmel und üben von dort aus ihre schöpferische Wirksamkeit aus. Denn wie die Formen in unendlich verschiedenen Verhältnissen an den

[1]) Proclus in Eucl. 167, 1 Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκεν θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅιδῃ καὶ Ἄρει καὶ Διονύσῳ, πᾶσαν τὴν τετραμερῆ τῶν στοιχείων διακόσμησιν τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκουσαν εἴτε ἀπὸ τῶν τεττάρων τοῦ ζωδιακοῦ τμημάτων ἐν τούτοις περιλαβών, was im folgenden näher motiviert wird, indem die vier genannten Götter als Repräsentanten der vier Elemente dargestellt werden. Ebenso 173, 11 Φιλόλαος κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ, was wieder so motiviert wird, daß das Erdelement, dessen Form das τετράγωνον ist, den als Erdgöttinnen charakterisierten Gottheiten, als ταῖς ζωογόνοις θεαῖς, gehört. Andere Götter mit Linien, Winkeln, Kreisteilen usw. von Philolaos verbunden Damasc. 2, 127, 7ff. R.

[2]) Pythagoras' Verbindung mit Hermes Diog. L. 8, 4ff.; mit Apollon 8, 11ff. u. o.; daher seine Lehren direkt von Delphi abgeleitet 8, 8. Eine hochinteressante Bestätigung pythagoreischen Einflusses auf Delphi bieten die Δελφικά (und Ἐφέσια) γράμματα, über die Roscher und Wolfg. Schultz Philologus 68, 210—28.

Dingen erscheinen, so steht nichts im Wege, den Himmel mit zahlreichen Göttern zu bevölkern, die den mannigfachen Form- und Maß- und Zahlverhältnissen, wie den verschiedenen Akten des Weltprozesses, vorstehen.

Daß es aber in erster Linie die Formen selbst gewesen sind, als deren Träger die himmlischen Götter erscheinen, das sehen wir aufs bestimmteste bezeugt. Die Götter, heißt es in pythagoreischem Sinne, tragen die Formen, die σχήματα, in vollkommener Weise an sich: von den himmlischen Göttern aus wirken diese Formen, indem die letzteren alles begrenzen, zusammenhalten, zur Einheit führen. Diese reinen und vollkommenen Formen, wie sie den Göttern selbst eigen, sind freilich für uns unerkennbar und unaussprechbar; sie wirken aber von ihrem himmlischen Ursprungsorte herab bis in die letzten und untersten Stufen alles Weltgeschehens. Die Kunst bestrebt sich, die unerkannten Kräfte der Götter charakteristisch wiederzugeben, indem sie jeder einzelnen Gottheit einen bestimmten Typus verleiht: das kann aber nur ein Notbehelf sein, da jene Götterformen an sich unerkennbar sind[1]. So bestimmt hier also eingeräumt wird, daß die Formen, mit denen die Götter in ihrem wahren Wesen verbunden sind, für uns ein Mysterium bleiben, so überzeugt und glaubensfreudig wird doch die Realität jener himmlischen Götter und ihrer Formen selbst bekannt. Die Formen, die Schemata, wie sie die ganze Welt und alle Einzeldinge beherrschen, sind in ihrer letzten Quelle göttlich. Mögen sie in dem stufenweisen Abwärtssteigen vom himmlischen Sitze und in ihrem Kampfe mit der widerstrebenden Materie noch so viel von ihrem eigentlichen und ursprünglichen Wesen

[1]) Proclus in Eucl. 138, 5 über allen Formen stehen die τέλεια καὶ ἑνοειδῆ καὶ ἄγνωστα καὶ ἄφραστα σχήματα τῶν θεῶν ἐποχούμενα μὲν τοῖς νοεροῖς σχήμασι, περατοῦντα ἡνωμένως τὰ ὅλα σχήματα, συνέχοντα δὲ τὰ πάντα τοῖς ἑαυτῶν ἑνιαίοις ὅροις —; daher 138, 22 ἄνωθεν ἄρα τὸ σχῆμα ἀρχόμενον ἀπ᾽ αὐτῶν τῶν θεῶν διατείνει μέχρι τῶν ἐσχάτων καὶ τούτοις ἐμφανταζόμενον ἀπὸ τῶν πρωτίστων αἰτίων. Die Götter als Träger der eigentlichen νοερὰ σχήματα sind zugleich die Urheber und letzten Ursachen aller Formen, wie sie diese verschieden für die himmlischen Regionen einerseits, für die tellurischen Regionen anderseits die ganze Erscheinungswelt bestimmen. Daher die pythagoreische Lehre die ganze θεουργία 138, 10ff. als Nachahmung der göttlichen μορφώματα und der göttlichen τύποι zu erklären suchte.

einbüßen: es bleibt in ihnen immer ein Kern erhalten, der an den Dingen als Abglanz der Göttlichkeit, als Widerstrahlung ihrer himmlischen Schönheit haftet. Es kann daher von den Pythagoreern heißen, daß sie die mathematischen Lehrsätze wie einen Schleier gebrauchen, unter denen sie ihre religiösen Dogmen verbergen.

So gestaltet sich für die Pythagoreer die ganze Welt zur Einheit. Gott, heißt es, hält Alles wie in einem Gefängnisse umschlossen, was unpersönlich so ausgedrückt wird, daß die Notwendigkeit sich um den Kosmos lege[1]). Denn die Peripherie des Fixsternhimmels ist die letzte Schranke alles Seins, wie sie zugleich die ewige unerschöpfliche Quelle alles Feuers, alles Lichts, aller Wärme ist. Dieses höchste Gottesprinzip ist zugleich Form und Formprinzip schlechthin, aus dem alle Einzelformen hervorgehen; es ist das Eins und die Einheit, durch welche die Materie zu den unendlich vielen Einzeldingen gestaltet wird; es ist die Gleichheit und Identität, der sich die Ungleichheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt gegenüberstellt.

Mit dem höchsten Feuer- und Formprinzip des Himmels wird nun der fünfte regelmäßige Körper, das Dodekaeder, verbunden und darüber ist noch ein Wort zu sagen. Es ist klar, daß dadurch in die ganze Lehre ein Widerspruch kommt. Denn obgleich als das eigentlich göttliche und schöpferische Element das Feuer bezeichnet wird, dem die Form des Tetraeders zukommt, soll doch die höchste himmlische Sphäre, trotzdem auch sie zugleich als Feuer charakterisiert wird, eine andere Form, nämlich die des Dodekaeder, tragen. Hatte sich aber Pythagoras auf die Identifizierung der vier Elemente mit den regulären Polyedern überhaupt eingelassen, so mußte er sich eben mit der Tatsache, daß es noch einen fünften regulären Körper gibt, abfinden: und da dieser eine von allen andern Dreiecksbildungen der Polyeder abweichende singuläre Form aufwies, so lag es an und für sich nahe, ihn in die unbekannten Regionen des Himmels zu verweisen. Dazu kam aber noch etwas anderes. Die Kugelgestalt des Himmels, die Sphäre, stand

[1]) Athenag. 6, p. 6, 13 Schw. καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων καὶ τὸ ἕνα εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης δεικνύει; Aetius 1, 25, 2 Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ.

in der Überzeugung fest; alle regulären Körper weisen aber insofern eine engere Verbindung mit der Kugel auf, als sie von einer Kugelform umschrieben werden können. So scheint die Himmelskugel, als deren charakteristische Linie der Kreis bezeichnet wird, mit der tellurischen Welt, deren bestimmende Linie die Gerade ist, in enger Wechselbeziehung zu stehen. Da aber anderseits die Feuernatur des Himmels auf eine engere Verbindung und Wesensverwandtschaft mit dem Feuerelemente hinwies, so hat sich an den himmlischen Feuerstoff ein Mysterium geknüpft, welches nur mündlich und heimlich den Eingeweihten anvertraut werden konnte, und dessen Verrat den Tod brachte[1]). Wir dürfen annehmen, daß der Stoff der höchsten himmlischen Sphäre als eine höhere Form des Feuers selbst erkannt wurde, welches letztere in seinem Heran- und Hereintreten an und in den Stoff des Apeiron auch seine höchste göttliche Form verliert, und so schon im Zentralfeuer, und mehr noch in dem tellurischen Feuer zu geringerem Werte herabsinkt. Das Tetraeder ist demnach als die durch Verbindung mit dem Apeiron ihrer vollen Göttlichkeit entkleidete irdische oder tellurische Form des Feuers anzusehen; und aus dieser Form ist weiterhin das Oktaeder und das Ikosaeder hervorgegangen, welche, als die speziellen Formen der Luft und des Wassers, aus denselben Dreiecken sich zusammensetzen, wie das Tetraeder. Nur die Form des Erdelements, das Hexaeder, nimmt eine ganz singuläre Stellung ein, die nur aus einer noch weit entschiedeneren Einwirkung der Materie erklärt werden kann.

[1]) Allgemein heißt es von Philolaos Proclus in Euclid. 174, 12 τὴν τοῦ δωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριθμόν. Daher Aetius 2, 6, 2 Πυθαγόρας ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου. Vgl. dazu Jamblich. V. P. 88 von Hippasus ἐξενεγκεῖν καὶ γράψασθαι πρῶτον σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων; 247 δηλώσαντα τὴν τοῦ εἰκοναγώνου σύστασιν τοῦτο δ' ἦν δωδεκάεδρον — εἰς σφαῖραν ἐκτείνεσθαι. Das entscheidende Moment ist hier also die innere Beziehung des Dodekaeder zur σφαῖρα. Die Veröffentlichung des an diese Beziehung sich knüpfenden Geheimnisses wurde als ἀσέβεια betrachtet und des Hippasus Tod bei einem Schiffbruche als Strafe der Gottheit angesehen. Das ganze Problem der Quadratur des Kreises, d. h. der Versuch, eine feste Proportion zwischen den Formen der geraden Linie und speziell der vier Polyeder und dem Kreise bzw. der Kugel zu finden, ist aus diesem religiösen Gesichtspunkte zu würdigen. Vgl. Naber a. a. O. 66; 200ff.; 209ff.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß als der eigentliche Sitz, als die Heimat aller Formen der Himmel anzusehen ist: nicht ein geträumter, nur in der Idee existierender Himmel, sondern der reale des Kosmos selbst, die Feuer- und Lichtregion der einen Welt. Dem widerspricht aber Aristoteles aufs bestimmteste. Denn er versichert wiederholt, die Zahlen — und unter den Zahlen haben wir hier die verschiedenen Proportionen der Formen selbst zu verstehen — seien in pythagoreischer Lehre unlöslich mit den Dingen selbst verbunden [1]. Aus diesen Äußerungen scheint doch mit Sicherheit hervorzugehen, daß die Formen als solche, d. h. unabhängig von den Dingen, an denen sie haften, nicht existieren. Wie haben wir diesen Widerspruch zu lösen? Aristoteles deutet bestimmt an, daß zwischen dem eigentlichen Schöpfungsakte und dem regelmäßigen Gange des Naturprozesses zu unterscheiden ist. Beruht die Schöpfung des Kosmos auf dem freien Entschlusse des göttlichen Formprinzips, welches als persönliches, vernünftiges Wesen die Initiative zur Weltbildung ergreift, so müssen nun die Einzelformen selbst, wie sie aus der Einen Urform hervorgehen, ihre Wirksamkeit an der Materie beginnen. Es existieren also tatsächlich diese Einzelformen als göttliche Wesen und zugleich als Erzeugte der Einen göttlichen Urform selbständig, und treten nun gestaltend und formend an den Stoff des Apeiron heran, indem sie einen Teil ihres Wesens in die Formen übergehen lassen, mit denen sie die Stoffteile umspannen. Die Formen der Einzeldinge werden so gleichsam die Erzeugten der göttlichen Formen, indem sie, wenn auch nicht rein und vollkommen, sondern geringer an Wert, aus jenen himmlischen Formen hervorgehen. Daß sich damit aber die letzteren nicht auflösen, sondern daß sie als persönliche Träger der Grundformen weiter existieren nach pythagoreischer Lehre, ist zweifellos. Wie die über die Bewegung der Sphären und über die Weltachse gesetzten Götter ihre

---

[1]) Aristot. 1080^{b} 16 nennt den ἀριθμόν (d. h. die Formen) der Pythagoreer οὐ κεχωρισμένον; 1083^{b} 10; 203^{a} 6; 1028^{b} 18; Aetius 1, 10, 2. Es geschieht aber das κοσμοποιεῖν der Pythagoreer 1091^{a} 13ff. εἴτ' ἐκ ἐπιπέδων εἴτ' ἐξ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν: der letztere Zusatz zeigt, daß sich die pythagoreische Lehre tatsächlich auf die Anführung der drei Faktoren ἐπίπεδα, χροιά, σπέρμα beschränkte.

Aufsicht unausgesetzt auszuüben haben, so dürfen wir annehmen, die Götter, als die Träger der Einzelformen, haben ihre Tätigkeit auch dann nicht eingestellt, als sie ihre Formen in die Dinge des Kosmos selbst hineingebracht und mit diesen organisch verbunden hatten. Sie halten die Kraft und die Wirksamkeit eben dieser aus ihnen hervorgegangenen Formen sekundären oder tertiären Ranges aufrecht und wachen über deren normalem Tun.

Wir dürfen aber noch genauer über die an und in den Dingen wirkenden Formen urteilen. Für alles organische Leben erkennt die pythagoreische Lehre im Samen die Wirksamkeit des göttlichen Formprinzips[1]). Philolaos stellt bestimmt den Samen als das, Menschen, Tieren und Pflanzen gemeinsame, Schöpfungsprinzip dar: die ganze organische Welt wird damit als unter der Wirkung des Formprinzips stehend charakterisiert. Es wohnt eben dem Samen eine formende Kraft ein, welche in letzter Linie auf jene höchste Einheitsform zurückgeht, welche sich so durch die Medien der abgeleiteten Formen ewig lebendig und wirksam erhält. Es ist also die göttliche Kraft, wie sie in der Gestaltung des Stoffs wirksam ist, nicht auf den ersten Akt der Kosmosschöpfung beschränkt: sie ist als lebendig fortwirkende Potenz in alle Lebewesen eingedrungen, und wirkt an und in ihnen formend und schöpferisch zugleich. Hierbei hält sich die in den Lebewesen wirksame göttliche Kraft an eine bestimmte Stufenfolge, indem sie anders in den Pflanzen, anders in den Tieren, anders in den Menschen sich wirksam erweist. Wir ersehen hieraus — und das ist wichtig zu konstatieren —, daß sich das pythagoreische Formprinzip nicht auf die Betrachtung des Äußern der Dinge, d. h. der Oberflächen, beschränkte, sondern daß sie tiefer in dieselben eindrang und damit zugleich das Formprinzip selbst tiefer und wissenschaftlicher erfaßte.

Anders haben die Pythagoreer das Fortwirken des Formprinzips in der unorganischen Natur aufgefaßt. Da ihre Forschung

[1]) Fr. 13 αἰδοῖον σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος — ist die ἀρχὰ ξυναπάντων, nämlich der Menschen, Tiere, Pflanzen. Altpythagoreisch Aetius 5, 3, 2 das σπέρμα der edelste Bestandteil des Bluts; dieses aber als θερμόν Anon. Londin. 18, 8 hängt eng mit der Gottheit selbst zusammen. Alkmaion leitet das σπέρμα Aetius 5, 3, 3 aus dem Gehirn, d. h. dem Sitz der Vernunft her.

den Formen überhaupt galt, so mußten sie ihre Aufmerksamkeit auch der Farbe zuwenden und dieselbe spekulativ für ihre Lehre verwenden. Die Beobachtung, daß die Farbe, je nach ihren dunklen Tönen, oder in ihren bunten und schillernden Variationen und Nuancen, auf den Oberflächen der Dinge bleibt, die sie in charakteristischen Tönen zeichnet und malt, hat sie in engste Beziehung zu den Formen selbst, als den „Grenzen" oder Perata, gebracht. So erkennt Pythagoras in der Farbe gleichfalls das Walten jener einen formenden Kraft[1]). Diese Verbindung der Farbe mit dem Feuer- und Lichtprinzip ergibt sich um so leichter, als es der Beobachtung nicht entgehen konnte, daß die Farbe von dem Lichte selbst abhängig und durch dasselbe bedingt ist.

Aber diese Auffassung des Samens und der Farbe, als der Träger des Formprinzips, schließt, wie gesagt, nicht die Weiterexistenz der himmlischen Götter aus, auf welche die irdischen Formen in letzter Linie zurückgehen. Die Freudigkeit des Bekenntnisses, daß es Götter gibt, beweist es, daß für den pythagoreischen Glauben auch fernerhin die himmlischen Götter als die Inhaber und Wächter aller irdischen Formgestaltung weiterleben. Aber diese Lehre von dem Fortwirken des göttlichen Formprinzips an den irdischen Wesen und Dingen ist nicht verständlich ohne die Annahme geheimnisvoller mystischer Wechselbeziehungen zwischen der Gottheit und der irdischen Welt. In verborgenem Wirken, in unerkannten Kraftäußerungen lassen die Formgötter einen Teil ihrer Wesenheit in die lebendige wie in die leblose Natur einströmen, um den von der höchsten Gottheit, der Weltvernunft, gewollten und gesetzten Gang des Welt- und Naturprozesses aufrecht zu erhalten[2]).

---

[1]) Aus den Worten des Aristoteles 439ª 30 τὸ γὰρ χρῶμα ἢ ἐν τῷ πέρατί ἐστιν ἢ πέρας· διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν (Aetius 1, 15, 2) geht hervor, daß die Pythagoreer die Farbe geradezu mit der Oberfläche der Dinge, d. h. dem πέρας derselben, identifizierten.

[2]) Die ganze pythagoreische Formenlehre ist Theologie. Daher Proclus in Eucl. 22, 9 ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θείων δογμάτων. τοιοῦτος γὰρ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος καὶ ὁ Φιλόλαος ἐν ταῖς Βάκχαις καὶ ὅλος ὁ τρόπος τῆς Πυθαγόρου περὶ θεῶν ὑφηγήσεως; und in Platon. theolog. 1, 5 (p. 13, 13 ed. Portus Hamb. 1618) πολλὰ γοῦν ἡμῖν περὶ τούτων καὶ Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ἀνέγραψε νοήματα καὶ θαυμαστά, τήν τε κοινὴν αὐτῶν εἰς τὰ ὄντα πρόοδον, καὶ τὴν διακεκριμένην ποίησιν ἀνυμνῶν.

Die Lehre der Pythagoreer von den Formen der Dinge ist die praktische Anwendung ihrer geometrischen Studien. Da ihre Forschung in gleicher Weise der Arithmetik galt, so drängte sich die Frage, wie die Zahlen sich zu den Flächen verhalten, mit Notwendigkeit auf. Moderatus hat uns die Gesichtspunkte überliefert, von denen sich die Pythagoreer hier haben leiten und bestimmen lassen. Wie der Landmesser, welcher eine bestimmte Fläche Landes messen will, die von ihm aufgenommenen Maße notiert und in diesen seinen Aufzeichnungen ein genaues Abbild, eine getreue Wiedergabe der gemessenen Fläche selbst zu haben glaubt, so haben auch die Pythagoreer die in Zahlen ausgedrückten Maße eines Dings für die genaue Wiedergabe, die ihrem Werte nach entsprechende Gleichung der Oberfläche des Dings selbst gehalten. Die durch Messung und Rechnung von den Formen aufgenommenen und abstrahierten Zahlen sind der rechnerische, der arithmetische Ausdruck jener planimetrischen Verhältnisse. Und wie jede Fläche inhaltlich nach Länge und Höhe durch eine einzige Zahl ausgedrückt werden kann, so wird die Zahl als solche die Gleichung der Fläche. Das ist der Grund, weshalb in altpythagoreischer Auffassung die Zahlen als Gleichungen der Dinge, d. h. der Dingflächen, bezeichnet werden[1]. So kann Philolaos mit Recht sagen: alle Dinge, insofern sie erkannt werden, d. h. der Erkenntnis zugänglich sind, haben eine Zahl, d. h. sie haben in ihren Oberflächen bestimmte Maßverhältnisse, aus denen wir unsere Kenntnis der Dinge schöpfen. Überhaupt, fügt Philolaos hinzu, wird es kein zu Erkennendes geben, wenn alles unbegrenzt ist: nur die, die Dinge begrenzenden, Oberflächen vermitteln uns die Erkenntnis jener. Die Zahlen als solche, d. h. die bestimmten, in Zahlen

[1]) Moderatus bei Porphyr. V. P. 48, 49. Die Zahlen als ὁμοιώματα Aristot. 985^{b} 23; 987^{b} 11, 988^{a} 7; 986^{a} 3. Ebenso Aristoxenus bei Stob. p. 20 W. von Pythagoras: πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς. Philol. fr. 4 καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι, οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτι νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Aristot. 1036^{b} 12 ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς. Als Vertreter der Form wird die Zahl selbst 987^{b} 24 τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους — τῆς οὐσίας; 1083^{b} 12 τὰ σώματα ἐκ ἀριθμῶν συγκείμενα, τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα —. Daher Philolaos bei Jamblich. in Nicom. p, 10, 22 ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς κρατιστεύοισαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν; Lysis bei Athenag. 5, p. 6, 15 Schw. ἀριθμὸν ἄρρητον ὁρίζεται τὸν θεόν.

den Formen überhaupt galt, so mußten sie ihre Aufmerksamkeit auch der Farbe zuwenden und dieselbe spekulativ für ihre Lehre verwenden. Die Beobachtung, daß die Farbe, je nach ihren dunklen Tönen, oder in ihren bunten und schillernden Variationen und Nuancen, auf den Oberflächen der Dinge bleibt, die sie in charakteristischen Tönen zeichnet und malt, hat sie in engste Beziehung zu den Formen selbst, als den „Grenzen" oder Perata, gebracht. So erkennt Pythagoras in der Farbe gleichfalls das Walten jener einen formenden Kraft[1]). Diese Verbindung der Farbe mit dem Feuer- und Lichtprinzip ergibt sich um so leichter, als es der Beobachtung nicht entgehen konnte, daß die Farbe von dem Lichte selbst abhängig und durch dasselbe bedingt ist.

Aber diese Auffassung des Samens und der Farbe, als der Träger des Formprinzips, schließt, wie gesagt, nicht die Weiterexistenz der himmlischen Götter aus, auf welche die irdischen Formen in letzter Linie zurückgehen. Die Freudigkeit des Bekenntnisses, daß es Götter gibt, beweist es, daß für den pythagoreischen Glauben auch fernerhin die himmlischen Götter als die Inhaber und Wächter aller irdischen Formgestaltung weiterleben. Aber diese Lehre von dem Fortwirken des göttlichen Formprinzips an den irdischen Wesen und Dingen ist nicht verständlich ohne die Annahme geheimnisvoller mystischer Wechselbeziehungen zwischen der Gottheit und der irdischen Welt. In verborgenem Wirken, in unerkannten Kraftäußerungen lassen die Formgötter einen Teil ihrer Wesenheit in die lebendige wie in die leblose Natur einströmen, um den von der höchsten Gottheit, der Weltvernunft, gewollten und gesetzten Gang des Welt- und Naturprozesses aufrecht zu erhalten[2]).

---

[1]) Aus den Worten des Aristoteles 439^{a} 30 τὸ γὰρ χρῶμα ἢ ἐν τῷ πέρατί ἐστιν ἢ πέρας· διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν (Aetius 1, 15, 2) geht hervor, daß die Pythagoreer die Farbe geradezu mit der Oberfläche der Dinge, d. h. dem πέρας derselben, identifizierten.

[2]) Die ganze pythagoreische Formenlehre ist Theologie. Daher Proclus in Eucl. 22, 9 ἡ τῶν Πυθαγορείων φιλοσοφία παραπετάσμασι τούτοις χρωμένη τὴν μυσταγωγίαν κατακρύπτει τῶν θείων δογμάτων. τοιοῦτος γὰρ ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος καὶ ὁ Φιλόλαος ἐν ταῖς Βάκχαις καὶ ὅλος ὁ τρόπος τῆς Πυθαγόρου περὶ θεῶν ὑφηγήσεως; und in Platon. theolog. 1, 5 (p. 13, 13 ed. Portus Hamb. 1618) πολλὰ γοῦν ἡμῖν περὶ τούτων καὶ Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος ἀνέγραψε νοήματα καὶ θαυμαστά, τήν τε κοινὴν αὐτῶν εἰς τὰ ὄντα πρόοδον, καὶ τὴν διακεκριμένην ποίησιν ἀνυμνῶν.

Die Lehre der Pythagoreer von den Formen der Dinge ist die praktische Anwendung ihrer geometrischen Studien. Da ihre Forschung in gleicher Weise der Arithmetik galt, so drängte sich die Frage, wie die Zahlen sich zu den Flächen verhalten, mit Notwendigkeit auf. Moderatus hat uns die Gesichtspunkte überliefert, von denen sich die Pythagoreer hier haben leiten und bestimmen lassen. Wie der Landmesser, welcher eine bestimmte Fläche Landes messen will, die von ihm aufgenommenen Maße notiert und in diesen seinen Aufzeichnungen ein genaues Abbild, eine getreue Wiedergabe der gemessenen Fläche selbst zu haben glaubt, so haben auch die Pythagoreer die in Zahlen ausgedrückten Maße eines Dings für die genaue Wiedergabe, die ihrem Werte nach entsprechende Gleichung der Oberfläche des Dings selbst gehalten. Die durch Messung und Rechnung von den Formen aufgenommenen und abstrahierten Zahlen sind der rechnerische, der arithmetische Ausdruck jener planimetrischen Verhältnisse. Und wie jede Fläche inhaltlich nach Länge und Höhe durch eine einzige Zahl ausgedrückt werden kann, so wird die Zahl als solche die Gleichung der Fläche. Das ist der Grund, weshalb in altpythagoreischer Auffassung die Zahlen als Gleichungen der Dinge, d. h. der Dingflächen, bezeichnet werden[1]). So kann Philolaos mit Recht sagen: alle Dinge, insofern sie erkannt werden, d. h. der Erkenntnis zugänglich sind, haben eine Zahl, d. h. sie haben in ihren Oberflächen bestimmte Maßverhältnisse, aus denen wir unsere Kenntnis der Dinge schöpfen. Überhaupt, fügt Philolaos hinzu, wird es kein zu Erkennendes geben, wenn alles unbegrenzt ist: nur die, die Dinge begrenzenden, Oberflächen vermitteln uns die Erkenntnis jener. Die Zahlen als solche, d. h. die bestimmten, in Zahlen

[1]) Moderatus bei Porphyr. V. P. 48, 49. Die Zahlen als ὁμοιώματα Aristot. 985^b 23; 987^b 11, 988^a 7; 986^a 3. Ebenso Aristoxenus bei Stob. p. 20 W. von Pythagoras: πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς. Philol. fr. 4 καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι, οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτι νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Aristot. 1036^b 12 ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς. Als Vertreter der Form wird die Zahl selbst 987^b 24 τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους — τῆς οὐσίας; 1083^b 12 τὰ σώματα ἐκ ἀριθμῶν συγκείμενα, τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα —. Daher Philolaos bei Jamblich. in Nicom. p, 10, 22 ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς κρατιστεύοισαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν; Lysis bei Athenag. 5, p. 6, 15 Schw. ἀριθμὸν ἄρρητον ὁρίζεται τὸν θεόν.

ausgedrückten, Flächenverhältnisse der Dinge, sind eben die Grenzen und Formen, die Perata oder Schemata, und damit die Äußerungen des Formprinzips, des Peras, schlechthin. Dieser Gesichtspunkt wird von Philolaos noch genauer ausgeführt. „Ohne die Zahl“, sagt er, „ist es unmöglich, etwas zu bestimmen oder zu erkennen. Denn die Natur der Zahl ist Kenntnis gebend und anleitend und belehrend über alles, was zweifelhaft und unerkannt ist. Denn es wäre für niemanden etwas klar von den Dingen, weder in ihrem Verhältnisse zu sich selbst (d. h. das einzelne Ding für sich betrachtet), noch zu andern (d. h. in ihren gegenseitigen Proportionen), wenn nicht die Zahl und ihre Wesenheit wäre. Nun aber bringt sie alle Dinge in der Seele in Einklang mit der Sinneswahrnehmung, und macht jene so nach Wesen und Namen bekannt, indem sie ihnen Körperlichkeit verleiht und die Verhältnisse sowohl der unbegrenzten wie der begrenzenden (Größen), ein jedes für sich getrennt, auseinanderscheidet“ [1]). Auf einzelne Bestimmungen dieser Definition ist zurückzukommen: der allgemeine Sinn dieser Worte kann nicht zweifelhaft sein. Es sind die äußern Formen der Dinge in ihren Maßen und Verhältnissen, nach denen wir unser Urteil über die Dinge selbst bestimmen. „Denn“, fügt Philolaos hinzu, „der Natur des Unbegrenzten und Unverständlichen und Unvernünftigen ist Lüge und Mißgunst eigen, die Zahl dagegen wird in keiner Weise von der Lüge angehaucht; denn die Lüge ist der Natur feind, während dem Geschlechte der Zahl die Wahrheit angeboren und homogen ist“ [2]). Der Stoff in seiner steten Wandelbarkeit und in seinem

---

[1]) Philol. fr. 11 γνωμικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν καθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλῳ πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία. νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνοστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Die φύσις und die δύναμις der Zahl ist wirksam ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι ebenso wie ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις und κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.

[2]) Philol. fr. 11 ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις, οὐ ἁρμονία οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτῶ ἐστι. τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ

Widerstreben gegen die Einwirkung der Gottheit ist ein völlig unzuverlässiger Faktor: nur die Zahl in ihren Form- und Maßverhältnissen bietet das einzig zuverlässige Kriterium der Dinge. Alle diese Äußerungen des Philolaos sind innerlich zusammenhängend. Sie zeigen uns, wie für die pythagoreische Anschauung die geometrische und die arithmetische Bestimmung der Dingform aufs engste zusammenhängt. Denn dieselbe Form eines Dings kann in seine planimetrischen Bestandteile zerlegt und sie kann zugleich nach ihren arithmetischen Verhältnissen berechnet werden: die Zahlenmaße sind nur ein anderer Ausdruck, eine Gleichung der geometrischen Bestimmungen. Und es ist allein diese Bestimmung der äußeren Formverhältnisse, mag dieselbe planimetrisch oder arithmetisch erfolgen, welche über das Wesen der Dinge, auch nach deren inneren Stoffvolumen, entscheidet. Mögen aber die Formen als Maße oder als Zahlen gefaßt worden sein: sie müssen durchaus substantiell verstanden werden. In ihrem Hervorgehen aus der göttlichen Wärmeenergie sind sie als ein feinster Stoff aufgefaßt worden, der seine unsichtbaren Atome mit der Materie des Apeiron und seiner Einzeldinge verbindet[1]).

Es ist verständlich, daß, nachdem die Forschung sich den Zahlen, als dem Ausdruck der Formen, zugewandt hatte, die einzelnen Ziffern einer spekulativen Betrachtung unterzogen wurden. Für den, der das dekadische System zugrunde legt, sind es die Ziffern 1—10, welche bestimmend für alle Maßverhältnisse werden[2]). Denn die höheren Zahlen sind immer nur eine Wiederholung jener ersten Zahlen, die somit die Grundlage aller noch so komplizierten arithmetischen Verhältnisse bleiben. So haben die Pythagoreer die ersten zehn Zahlen nach den ihnen eigentümlichen Eigenschaften und Wechselverhältnissen durchforscht, und haben überall nach wunderbaren

---

καὶ ἐχθρὸν τᾶ φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. Ähnliche Gedanken spricht auch Aristoteles 1052[b] 20ff. u. ö. aus.

1) Wenn Aetius 1, 11, 3 τὰ πρῶτα αἴτια als ἀσώματα bezeichnet werden, so sollen sie nur der spätern Gestaltung der Einzeldinge gegenübergestellt werden. Sie sind ἀσώματα, weil noch nicht in die bestimmten Einzelkörper umgeformt.

2) Aristot. 986[a] 8 im pythagoreischem Sinne τέλειον ἡ δεκάς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν.

Kräften, als Ausflüssen und Wirkungen göttlicher Potenz gesucht. Denn die Zahlen, als die Gleichungen der Formverhältnisse, müssen ebenso wie diese der unmittelbare Ausfluß des einheitlichen göttlichen Formprinzips sein, und werden damit selbst, gleich den Einzelformen, göttlicher Herkunft. Formen und Zahlen sind die gleichberechtigten Ausflüsse der einen Gotteskraft.

Die älteste Auffassung der Einzelzahlen finden wir wieder bei Philolaos. Hier erscheint die Zahlenreihe in organischer Entwicklung, indem sich der Aufbau derselben gleichsam schrittweise vor unsern Augen vollzieht. Die Eins als das schöpferische Formprinzip schlechthin, setzt sich in der Ausgestaltung der Materie zum Kosmos gleichsam selbst als den Punkt, den Anfang aller formalen Evolution, der sich dann in schrittweise fortschreitender Wirksamkeit zur Linie und zur Fläche gestaltet. So ist die Eins der Ausdruck des Punkts, Zwei der Linie, Drei der Fläche, Vier des Körpers. Und so ist die Vereinigung dieser vier Einzelzahlen, 1—4, der Ausdruck der Formbildung in ihrer Gesamtheit: sie wird in pythagoreischer Denkweise um so bedeutungsvoller, als die Summe ihrer Einzelzahlen $1+2+3+4$ die Zehn, die höchste und vollkommenste Zahl, ergibt. Es wird uns weiter berichtet, daß Philolaos die Fünf als Ausdruck der Qualität, die Sechs der Beseelung, die Sieben der Gesundheit und der Vernunft, die Acht der Liebe und Freundschaft wie zugleich der Einsicht und Klugheit faßte[1]). Wir sehen hier die Gestaltung des Individuums sich stufenweise vollziehen. Auf

[1]) Philolaos und Archytas gebrauchen ἕν und μονάς noch gleichwertig, Theo 20, 5—20. Theolog. arithm. p. 62 (aus Speusipp) τὸ μὲν γὰρ α′ στιγμή, τὰ δὲ β′ γραμμή, τὰ δὲ τρία τρίγωνον (= ἐπιφάνεια), τὰ δὲ δ′ πυραμίς· ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ πρῶτα καὶ ἀρχαὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστον ὁμογενῶν. Weiter p. 55 μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ⟨ἐν⟩ τετράδι, ποιότητα καὶ χρῶσιν ἐπιδειξαμένης τῆς φύσεως ἐν πεντάδι, ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν δὲ καὶ ὑγίειαν (diese Luc. de lapsu in sal. 5 auf die τετρακτύς zurückgeführt), καὶ τὸ ὑπ᾽ αὐτοῦ λεγόμενον φῶς ἐν ἑβδομάδι, μετὰ ταῦτά φησιν ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ᾽ ὀγδοάδι συμβῆναι τοῖς οὖσι. Vgl. dazu Aristot. 985^b 23ff. τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς. Aristoteles' weitere Angaben, daß z. B. δικαιοσύνη (1182^b 11 ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος; eine andere Definition τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ 1152^b 21), καιρός, oder 1078^b 21 γάμος, 990^a δόξα, ἀδικία, κρίσις, μίξις u. a. Begriffe durch einzelne Zahlen bezeichnet werden, sind spätere Tifteleien, die der älteren einfachen Auffassung fremd. Über sog. befreundete Zahlen vgl. Naber a. a. O. 64.

den körperlichen Aufbau, der in den Zahlen 1—4 zum Ausdruck kommt und der unorganischen und der organischen Welt gleicherweise eigen ist, folgt die Individualisierung nach inneren und äußeren Eigenschaften, es folgt weiter die Beseelung, die der organischen Welt in ihrer Gesamtheit zukommt; es folgt ferner die Verbindung mit der Vernunft, die ein Vorrecht des Menschen ist; es folgt endlich die Charakterbestimmung des einzelnen nach seinen intellektuellen wie nach seinen ethischen Qualitäten. Leider hat uns die Quelle, der wir diese interessante Auffassung des Philolaos entnehmen dürfen, die Bestimmung der Neunzahl vorenthalten: auch sie wird den evolutionistischen Gesichtspunkt, von dem sich Philolaos bestimmen ließ, zum Ausdruck gebracht haben [1]. Mit dieser Auffassung, welche die höheren Zahlen, Zwei und folgende, auf der Eins sich aufbauen, daneben aber sich in durchaus selbständiger Bedeutung und Eigenschaft erhalten läßt, stimmt die Nachricht überein, daß es gerade die älteste pythagoreische Lehre war, welche jede Einzelzahl von 1—10 selbständig wertete. Es ist aber weiter erklärlich, daß die überall nach geheimnisvollen Beziehungen suchende Spekulation jede dieser Einzelzahlen der eingehendsten Untersuchung unterwarf und danach individualisierte. So trat die Drei, weil Anfang, Mitte, Ende ausdrückend, die Vier, weil Ausdruck aller Körperbildung und zugleich der Zehnzahl, die Fünf und Sechs, weil in ihrer Potenzierung als 25 und 36 in sich selbst zurückkehrend, die Sieben, weil singulär und ohne jede Beziehung zu den andern Zahlen der Dekade, die Acht als dritte Potenz der Zwei, die Neun als zweite Potenz der Drei in speziellen Eigenschaften und Kräften hervor [2]. Die höchste Wertung gilt aber der Zehnzahl, über die sich Philolaos in den begeisterten Worten äußert: „die Werke und die Wesenheit der Zahl muß man nach

---

1) Opsimos bei Athenag. 5, p. 6 Schw. hatte die Bedeutung der Neun (weil am nächsten der δέκα) hervorgehoben.

2) Über die Drei Aristot. 268ᵃ 11 τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται, weil jede Oberfläche auf τρίγωνα zurückgeführt werden kann; die Vier als τετρακτύς heiligster Eid Aetius 1, 3, 8; über Fünf und Sechs Proclus in Euclid. 150, 19 ἐκ πάντων τὴν κυκλικὴν ἐπιδείκνυνται δύναμιν ἐν τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν προόδοις εἰς αὐτὰς πάλιν ἐπιστρεφόμενοι; außerdem 6 . 6 . 10 (vgl. Naber 165 ff.) = 360 Jahreszahl; über die Sieben hernach. Vgl. im allg. Chaignet 2, 96 ff. In bezug auf Wissenschaft und Logik die Zahlen 1—4, Aetius 1, 3, 8, spät zurechtgemacht.

der Kraft beurteilen, die in der Zehn liegt. Denn sie ist groß und allvollendend und allwirkend; sie ist göttlichen und himmlischen, wie nicht minder menschlichen Lebens Anfang und Führerin und Teilhaberin. Ohne sie würde alles formlose Materie und damit unbestimmt und unerkannt sein“ [1]).

Daß die einzelnen Zahlen 1—10 mit bestimmten Gottheiten des Volksglaubens zusammengebracht oder identifiziert wurden, dürfen wir nach dem Urteile des Philolaos über die Sieben annehmen. Sie ist ihm Führer und Herrscher aller Dinge, Gott, einig, ewig seiend, bleibend, unbewegt, sich selbst gleich, von allen andern verschieden. Während die Siebenzahl hier offenbar mit dem höchsten Gotte oder mit Apollon identifiziert wird, wird sie in anderer Auffassung mit der Athene, die unter den Göttern des Volksglaubens eine ähnliche Stelle und einen ähnlichen Rang einnimmt, wie die Sieben unter den Zahlen, in enge Verbindung gebracht. Das sind verschiedene Deutungen, die sich in den einzelnen Sekten nebeneinander gebildet haben werden [2]). Wir können aber nicht zweifeln, daß auch die andern Zahlen als Ausflüsse, als Kraftwirkungen, als Wesensäußerungen mit bestimmten Einzelgöttern des griechischen Pantheon in mystische Wechselbeziehungen gebracht wurden.

Die nähere Betrachtung der Zahlenreihe 1—10 hat zur Scheidung der Geraden und der Ungeraden geführt, und diese verschiedene Charakterisierung der Zahlen bringt wieder höchst

---

[1]) Fr. 11 θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινονοῦσα (Lücke) δύναμις καὶ τᾶς δεκάδος. ἄνευ δὲ τούτας πάντ᾽ ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. Daher die Zehn Theol. ar. 60, 25 als πίστις, Μνήμη und Μνημοσύνη, zugleich aber auch Laur. Lyd. mens. 1, 15 δεκτικὴ του ἀπείρου.

[2]) Philol. fr. 20 ἔστι γὰρ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων, θεός, εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς εἁυτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Dazu Anatol. de decade ed. Heiberg, p. 35 ἑβδομὰς μόνη τῶν ἐντὸς δεκάδος οὔ γεννᾷ οὔτε γεννᾶται ὑπ᾽ ἄλλου ἀριθμοῦ —· διὸ καὶ καλεῖται ὑπὸ τῶν Πυθαγορείων παρθένος ἀμήτωρ. Dagegen sagt Philo opif. 100 p. 34 Cohn οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ — οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων. Philolaos bringt die Sieben allgemein mit dem φῶς in Verbindung. Es ist daran zu erinnern, daß auch im Kulte die Sieben dem Apoll heilig war, während Heraklit Fr. 4[a] = 126[a] sie der σελήνη gibt. Anderseits wird das τρίγωνον mit Athene in Beziehung gebracht, Damasc. 2, 127 R.

bedeutsame Folgerungen mit sich. „Die Zahl“, sagt Philolaos, „hat zwei eigentümliche Formen, Ungerades und Gerades, und als dritte das aus beiden gemischte Gerad-Ungerades. Von jeder der beiden Formen gibt es viele Bildungen, welche jedes Ding von selbst anzeigt.“ In der Beurteilung dieser beiden Zahlenreihen erscheint stets die Ungerade vollendeter als die Gerade. Denn jene hat Anfang, Mitte, Ende, während die Gerade, da bei ihrer Teilung kein Rest bleibt, der Mitte entbehrt. Da die Ungerade bei ihrer Halbierung stets noch einen Rest läßt, so erscheint sie zeugungsfähiger, schöpferischer als die Gerade: und diese Eigenschaft der Ungeraden, durch die über die Gerade hinausgehende Monade jene zu überflügeln, sie zu umfassen und so als deren Grenze, Peras, zu dienen, wird immer wieder hervorgehoben. Ganz besonders tritt diese höhere Vollkommenheit der Ungeraden in ihrer Eigenschaft als gnomonische Zahl, d. h. in ihrer Einwirkung auf die Bildung der Quadratzahlen, hervor, die ausschließlich von den Ungeraden ausgeht und arithmetisch ebenso wie planimetrisch zum Ausdruck kommt. Wenn somit allen Zahlen — also auch den Geraden — als den rechnerisch bestimmten Formen, Perata, der Dinge die Kraft des Umfassens, zukommt, so erscheinen nun die Ungeraden in noch spezifischerer Weise mit dieser Fähigkeit des Begrenzens und Umfassens begabt[1]).

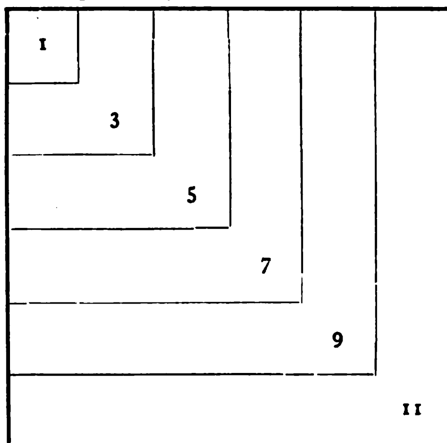
Die Scheidung der Geraden und Ungeraden kommt schon bei Philolaos vor, der sie aber nur als die beiden Sonderkategorien der Zahl als solcher charakterisiert. Und daß die Geraden in ursprünglicher Auffassung nicht minderwertiger gewesen sind, als die Ungeraden, geht aus der Tatsache hervor, daß es eine Gerade, die Vier, ist, der schon Pythagoras einen ganz besonderen Wert einräumte. Dennoch deutet auch Philolaos eine Beziehung der Geraden zum Apeiron, der Materie, an, indem er von der Zahl sagt, sie verleihe den Dingen Körperlichkeit, d. h. die bestimmte Körperform, und mache sie gemäß der

[1]) Fr. 5 ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει. Die φύσις τῶ ἀριθμῶ γνωμικά und κατὰ γνώμονος φύσιν wirkend Fr. 11. Vgl. dazu Stob. 1, pr. 6, p. 20, 1 W. Der ἀριθμὸς ἄρτιος als συμπεραίνων Th. arithm. 61.

Natur des Gnomon kenntlich, und bringe sie in bestimmte Proportion, indem sie die Verhältnisse der Dinge, und zwar sowohl der unbegrenzten (also der Materie) wie der begrenzenden (der Formen), ein jedes für sich, auseinander scheide. Diese Charakteristik der Ungeraden müssen wir uns zu klarerem Verständnis bringen.

Daß der Stoff als solcher nicht ohne Einwirkung auf die Form selbst ist, kann nicht geleugnet werden. Denn je größer das Volumen der Materie, desto größer muß auch der Umfang und damit das Maß der dieselbe begrenzenden Oberfläche werden. Das Maß, d. h. die Zahl, dieser letzteren läßt also einen Rückschluß auf die Materie, das Apeiron, zu. Vollzieht sich das Anwachsen einer Zahl oder einer Fläche so, daß die Ungerade sich erweiternd und zugleich begrenzend über die Gerade legt, so scheint damit eine nähere Beziehung der Geraden zum Stoffvolumen, der Ungeraden zur begrenzenden Oberfläche angedeutet und ausgedrückt. Die wachsende Stoffmasse wirkt auf die Gestaltung der Fläche ein, die sich nun in ähnlichem Verhältnisse wie die Quadratzahl durch Anfügen der nächstfolgenden Ungeraden auch ihrerseits erweitert. Diese Analogie ist für die kombinatorische Phantasie der Pythagoreer bestimmend geworden, den Stoff, das Apeiron, in nähere Beziehung zur Geraden, die Form, das Peras, zur Ungeraden zur bringen[1]).

[1]) Arithmetisch tritt der gnomonische Charakter der Ungeraden in der Reihe $1 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$; $4^2 + 9 = 5^2$ usw. hervor. Geometrisch drückt die folgende Figur dieses Verhältnis aus:



Die späteren Pythagoreer sind weiter gegangen, indem sie das Apeiron geradezu mit der Geraden identifiziert haben. Damit haben sie die eigene Lehre aufgehoben. Denn für die ursprüngliche Auffassung ist, wie schon bemerkt, die Zahl oder das Maß schlechthin der Ausdruck der Form, und es ist völlig gleich, ob diese Zahl gerade oder ungerade ist. Ist doch die Linie als die Zwei ebenso wie der Körper als Vier alte Lehre, welche zeigt, daß die Gerade von Haus aus nicht als minderwertig galt. Es kann daher nur als eine Verzerrung der ursprünglichen Lehre bezeichnet werden, wenn wir das Apeiron mit der Zwei identifiziert sehen: die Zwei als der Anfang der Geradenreihe wird damit zum Vertreter der Materie schlechthin, während die Eins als Anfang der Ungeradenreihe die letztere in ihrer Gesamtheit und damit zugleich die Form als solche vertritt[1]).

Man hat später nach andern Korrelaten gesucht, die das Wechselverhältnis von Materie und Form, Apeiron und Peras, zum Ausdruck zu bringen schienen, und es ist nicht zu leugnen, daß in diesen Gegenüberstellungen sich Scharfsinn und Geist zeigt. Aristoteles hat uns eine Reihe von zehn Doppelbegriffen überliefert, die zum Teil höchst bezeichnend und charakteristisch sind. Außer Grenze und Unbegrenztes, Gerades und Ungerades werden hier Eines und Menge, Rechts und Links, Männlich und Weiblich, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Dunkel, Gutes und Böses, Rechteck und Oblongum gegenübergestellt. Denn die eine Form (z. B. des Menschen) kommt in vielen Einzelerscheinungen vor: ist jene die im wesentlichen sich ewig gleichbleibende und in ihrem Wesen göttliche, so bedarf sie des Stoffs, um in die unzähligen Einzelindividuen der

Dazu vgl. Aristot. 203ᵃ 14ff.; Simplic. φυσ. 456, 16ff., wo der pythagoreische Gedanke ausgeführt wird; Stob. ecl. 1, pr. 10, p. 22, 16W. Naber a. a. O. 24ff. nimmt an, daß der Gnomon, welcher später eine spezifische Bedeutung hatte, für Pythagoras (und Philolaos) nur die Ähnlichkeit zwischen Anfangs- und Endfigur ausdrückte.

[1]) Die δυάς im Gegensatz zur μονάς oder zum ἕν schon in den auf Theophrast zurückgehenden Referaten oben S. 95. Später (vgl. Proclus in Eucl. 98, 19ff.) wurde die δυάς als Vertreterin der Materie so erklärt, daß mit der Linie (die ursprünglich durch die δυάς symbolisiert wird) das göttliche Formprinzip (des ἕν) sich in die Materie des ἄπειρον hineinbegibt und so den Charakter des letzteren annimmt.

Erscheinungswelt sich zu scheiden. Die Form ist ferner die eigentlich zeugende, die aus dem Stoffe wieder, als der weiblichen Materie, ihre Einzelgebilde schafft: sie ist nicht minder das Gute, welches den Widerstand der Materie, als des bösen Prinzips, erst überwinden muß, um sich schöpferisch zu betätigen. Sie ist endlich die Kraft, welche den ungeformten, in ziellosem Auf- und Abwogen befindlichen, Stoff ergreift und durch Umschließung mit den Maßen einer Oberfläche in die bestehende und bleibende Form hineinpreßt. Auch die übrigen Gegensätze erklären sich leicht. Denn die gerade Linie ist der allgemeinste Ausdruck der Formtätigkeit; im Rechts wird das kosmische Verhältnis, nach welchem der Nordpol als Sitz des höchsten Gottes das Rechts ist, auf die Gestaltung des innern Kosmos übertragen; das Licht entspricht mit Recht der Farbe der Oberfläche, während der verborgene Stoff im Dunkel bleibt; die Verbindung endlich des Quadrats mit der Form erklärt sich daher, daß die ungeraden Zahlen die Quadratzahlen hervorbringen, während die geraden Zahlen in ihrer Addition die Größen von ungleicher Länge, also keine Quadratzahlen ergeben[1]). Wenn also Grenze, ungerade Zahl, Eines, Rechts, Männlich, Ruhe, gerade Linie, Licht, Gutes, Rechteck der Form als solcher, dagegen Unbegrenztes, gerade Zahl, Vieles, Links, Weiblich, Bewegung, Krummes, Dunkel, Böses, Oblongum dem Stoffe als solchem gegeben werden, so sind diese Beziehungen nicht ohne Verständnis der tatsächlichen Verhältnisse gegenübergestellt. Spätere Schriftsteller geben noch andere Gegensätze als Symbole von Form und Stoff an, auf die einzugehen unnötig erscheint, nachdem wir das Prinzip festgestellt haben, nach welchem diese Zusammenstellungen gemacht worden sind. Denn immer erscheint die Form und ihr Symbol als das vollkommene, die Materie und ihr Analogon als das feindliche und zugleich un-

[1]) Diese συστοιχίαι Aristot. 986ᵃ 15ff. und dazu meinen Aufsatz im Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 45ff. Das τετράγωνον (Quadrat) bringt die ungeraden Zahlen 1 + 3 = 4, 4 + 5 = 9, 9 + 7 = 16, 16 + 9 = 25 usw., d. h. die Quadratzahlen hervor, während das ἑτερόμηκες (Oblongum) die gerade Zahlenreihe, also keine Quadratzahlen ergibt: 2 + 4 = 6, 6 + 6 = 12, 12 + 8 = 20, 20 + 10 = 30, 30 + 12 = 42 usw. Alkmaion Aristot. 986ᵃ 29ff. hatte die ganze Weltentwicklung als aus ἐναντιότητες hervorgegangen dargestellt, indem er offenbar die eine Reihe derselben auf das πέρας, die andere auf das ἄπειρον zurückführte.

vollkommene. Die pythagoreische Grundanschauung bleibt demnach in allen Einzelheiten erhalten: es tritt das göttliche, das himmlische, das vollkommene Formprinzip an die ungestaltene, die widerstrebende Materie heran, um sie in geheimnisvollem Schaffen zu bestimmten Einzelgebilden zu gestalten.

Durch das Zusammentreten der ursprünglich gesonderten Prinzipien von Stoff und Form ist der Kosmos und seine Einzeldinge geschaffen worden, welche letzteren durch die Zahl, d. h. durch in Zahlen ausgedrückte Maß- und Formverhältnisse, ihre nähere Bestimmung erhalten. Diese Zahlen, weil identisch mit den Oberflächen und Formen der Dinge, vermitteln unsere Kenntnis eben dieser Dinge: sie sind in der realen Erscheinungswelt immer schon ein Kompromiß zweier von Haus aus entgegengesetzter Prinzipien, da das Volumen des Stoffs seinen Einfluß auf die Gestaltung der Oberfläche und ihrer Maße geltend macht[1]. Insofern drückt jede Zahl — soweit sie sich auf die Verhältnisse eines bestimmten Einzeldings bezieht — eine gewisse Harmonie aus. Denn die Harmonie ist in altpythagoreischem Sinne die Einigung gegensätzlicher Wesenheiten: und das trifft für jedes Einzelding zu, da zu dessen Bildung die Gegensätze von Stoff und Form zusammentreten. Über die Harmonie spricht sich Philolaos eingehend folgendermaßen aus: „Mit Natur und Harmonie verhält es sich so: Die Substanz der (beiden) Wesenheiten, welche ewig und die Natur selbst ist, erfordert göttliche und nicht menschliche Einsicht; und es kann ferner nichts von den Dingen (der Erscheinungswelt) durch uns überhaupt erkannt werden, wenn nicht eben die Substanz der Wesenheiten, aus denen sich der Kosmos zusammensetzt, nämlich der begrenzenden und der unbegrenzten, zugrunde läge. Da aber diese beiden Prinzipien zugrunde lagen, die unter sich nicht gleich und nicht verwandt sind, so wäre es unmöglich gewesen, daß aus ihnen der Kosmos gebildet wurde, wenn nicht die Harmonie hinzugekommen wäre, auf welche Weise die letztere auch immer entstand. Denn das Gleiche und Verwandte bedurfte keineswegs der Harmonie, dagegen mußte das ungleiche und un-

[1]) Aristot. 407^b 30 τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων; daher Proclus in Tim. p. 129 Schn. der κόσμος selbst ἐξ ἐναντίων ἡρμοσμένος, nämlich ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὑφεστηκώς.

verwandte und ungleich Verteilte notwendig durch eine solche Harmonie zusammengeschlossen werden, durch welche sie im Kosmos zusammengehalten werden sollen". Hier wird also die ganze Ordnung des Kosmos, d. h. die harmonische Vereinigung von Stoff und Form und die Gestaltung der Einzeldinge durch die Verbindung eben dieser beiden Prinzipien, als Harmonie bezeichnet, die somit auf dem Ausgleiche jener beiden gegensätzlichen Mächte beruht[1]).

Dieser allgemeinen Definition der Harmonie und ihrer Aufgabe bei der Bildung der Welt und ihrer Einzeldinge hat Philolaos dann eine spezielle Ausführung über die musikalische Harmonie folgen lassen. Die Harmonie selbst ist die Oktave, d. h. 1 : 2; sie umfaßt die Quarte, d. h. 3 : 4, und die Quinte, d. h. 2 : 3[2]). Überall tritt hier also die Gerade (2 . 4) und die Ungerade (1 . 3) in Wechselbeziehung und schafft Gleichklänge[3]). Und da Philolaos schon die Geraden in nähere Beziehung zur Materie selbst brachte, während die Ungeraden der eigentliche Ausdruck der Formverhältnisse sind, so scheint in den harmonischen Wechselbeziehungen tatsächlich eine Verbindung und ein Ausgleich der beiden gegensätzlichen Weltprinzipien stattzufinden. Philolaos hat die Einzelheiten der Harmonik weiter ausgeführt und die späteren Pythagoreer haben diese Grundzüge zu einem völligen Systeme erweitert. Hier genügt es, auf

---

[1]) Fr. 6 περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν γε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γε γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ᾡτινιῶν ἅδε τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἀπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ ἀνάγκα τᾷ τοιαύτᾳ ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, οἵαι μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι.

[2]) Fr. 6 ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐστι συλλαβὰ (Quarte) καὶ δι' ὀξειᾶν (Quinte)· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ. ἐστὶ γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐς μέσσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσσας ἐς νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας ἐς τρίταν συλλβαά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσῳ μέσσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἁ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον, ⟨τὸ⟩ διὰ πασᾶν δὲ διπλόον. οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ ⟨δύο⟩ διέσεις, δι' ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ δίεσις· ⟨συλλαβὰ δὲ δύ' ἐπόγδοα καὶ δίεσις⟩. Vgl. dazu Nicom. ar. 26, 2, p. 135, 10ff. H; Jambl. in Nicom. 118, 28 P.

die Bedeutung und Wichtigkeit dieser Forschungen hingewiesen zu haben. Dieselben fügen sich der allgemeinen Lehre des Pythagoras und des Philolaos ein: es ist die Zahl als solche und es sind speziell die beiden Zahlformen der Geraden und Ungeraden, die wieder in innerer Beziehung zu Stoff und Form, zum Apeiron und Peras, stehen, welche diese wunderbaren Verhältnisse schaffen. Ist aber die Zahl an und für sich Maß und Ordnung bringend, so sind es diese ihre Wirkungen der Harmonie, in denen das göttliche Formprinzip sich so signifikant äußert, in besonderem Grade.

Auf welchem Wege Pythagoras zu seiner Entdeckung der musikalischen Harmonie gelangt ist, wissen wir nicht[1]. Aber mag er dieselbe aus Ägypten mitgebracht; oder sie selbst am Monochord, das er sich für akustische Zwecke konstruierte, gefunden; oder sie aus der Beobachtung der nach dem Gehör abgestimmten Saiten der Harfe abgeleitet haben: die Entdeckung, daß die verschiedenen, nach festen Verhältnissen bestimmten, Längen der Saiten die Höhe oder die Tiefe der Töne hervorbringen, ist die glänzendste Bestätigung der Lehre gewesen, daß es die Zahl und das Maß ist, welche die Dinge der Welt formt und zu festen bleibenden Verhältnissen gestaltet. Damit erst wird die Welt zum Kosmos, zur Ordnung. Es herrscht nicht mehr Willkür, Zufall, Unordnung: an ihre Stelle tritt das Maß, Bestimmtheit, Ordnung, Harmonie. Und diese Ordnung der Dinge, welche sich in allen Formen und Verhältnissen zeigt, ist das Werk der höheren göttlichen Potenz, welche mit ihrer formenden Kraft an den ungestalten Stoff herantritt, um denselben zu bestimmen und in feste Maßverhältnisse überzuführen. Damit wird wieder dem Formprinzip die entscheidende Rolle im Weltprozesse zugewiesen; denn indem es die ungeformte Materie besiegt und beherrscht, wird es zum Träger des Maßes, der Ordnung, der Gesetzmäßigkeit.

[1] Vgl. C. P. Schmidt kulturhistor. Beiträge 1, 64—84, der die ägyptische Harfe als die Mutter des Monochords wie zugleich der Hypotenuse annimmt. Auch Naber a. a. O. führt, wenn auch auf anderem Wege, die Entdeckung auf Ägypten zurück. Hochinteressante Versuche des Hippasus nach dieser Richtung werden Schol. Plato Phaed. 108 D; Theo exp. ner. math. p. 59, 4 H. angedeutet. Die von ihm angefertigten vier δίσκοι mit gleichem Durchmesser, aber verschiedener Dicke, und zwar im Verhältnis von 6 : 8 : 9 : 12 bringen die Oktave, Quarte und Quinte zum Ausdruck.

Das Prinzip der Harmonie haben die Pythagoreer im ganzen Kosmos praktisch angewandt und verwirklicht gesehen. Im Himmel sind es die Gestirne, die Fixsternsphäre, die fünf Planeten, Sonne und Mond, welche, durch ihre Distanzen gegenseitig in ein harmonisches Verhältnis gebracht, in ihren Beziehungen eine Harmonie erzeugen, die sich als Sphärenmusik äußert[1]). Diese von Aristoteles bekämpfte Lehre suchten die Pythagoreer dadurch glaubhaft zu machen, daß sie behaupteten, seit der Geburt an diese himmlischen Töne gewöhnt, sei unser Ohr nicht mehr imstande dieselben zu vernehmen. Weiter aber ist diese Harmonie auch in allen irdischen Verhältnissen zu erkennen. Und zwar ist es hier nicht nur die eigentlich musikalische Harmonie, in der dieselbe zum Ausdruck kommt, auch diejenigen Zahlverhältnisse, welche wir als arithmetische und geometrische Proportion kennen, erscheinen als Harmonien[2]). Aber — es muß das noch einmal hervorgehoben werden — die Harmonie ist nur der signifikanteste Ausdruck der Kraft, welche in der Zahl als solcher ruht. Die Zahl ist es, welche, an den Dingen als Maß und Form, in Worten und Werken als Rhythmus, in der Musik als Harmonie, Dingen und Geschehnissen, Gestalt und Bestimmtheit, Charakter und Schönheit, Individualität und Persönlichkeit verleiht. Denn die Zahl ist nur ein anderer Ausdruck des göttlichen Formprinzips selbst, welches am und im Stoffe gestaltend und schaffend sich tätig erweist. Es ist deshalb auch kein Zeichen für die Annahme vorhanden, die Harmonie als solche sei die Wirkung einer bestimmten Einzelzahl oder eines einzelnen Schemas: es ist die Zahl in allen ihren Einzelgrößen, die in ihrer Tendenz zur Gestaltung der Dinge eine harmonisierende Wirkung ausübt. Gelingt es ihr nicht,

---

[1]) Aristot. 290[b] 12 τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων (es ist von den Gestirnen die Rede) ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, was im folgenden weiter ausgeführt und widerlegt wird; Hippol. 1, 2, 2 ff. Pointiert dahin ausgedrückt, daß der Himmel 1080[e] 16 aus Zahlen besteht.

[2]) Die Lehre von den Proportionen führt Eudemus (Proclus in Eucl. 65, 11) direkt auf Pythagoras zurück: τὴν τῶν ἀναλόγων (Diels ἀνὰ λόγον) πραγματείαν; das hdschr. ἀλόγων ist unannehmbar, da es nicht wahrscheinlich ist, daß Pythagoras schon Kenntnis von der Irrationalen hatte, die geeignet war, seine ganze Auffassung von der Zahl zu erschüttern. So auch Vogt a. a. O. 32 ff. Anders Naber a. a. O. 55 ff. Über die Proportionen Archytas Fr. 1, 2.

überall harmonische Verhältnisse zu schaffen, so ist daran wieder das Übermaß des Stoffs schuld, der es nicht zur vollen Harmonie kommen läßt.

Auch die Seele wird in altpythagoreischem Sinne als Harmonie bezeichnet und diese Charakterisierung derselben erfordert eine genauere Betrachtung [1]). Aristoteles berichtet von einer Lehrmeinung, nach der die Seele Harmonie ist, indem sie auf der Mischung und Vereinigung von Gegensätzen beruhe. Anderseits wissen wir, daß Philolaos die Beseelung des animalischen Körpers auf eine bestimmte Einzelzahl, die Sechs, zurückführte, und der letzteren somit in dem Aufbau der bestimmten Einzelindividualität die entscheidende Stelle anwies. Nun besitzen wir aber noch eine weitere Nachricht, wonach Philolaos zwischen Seele und Vernunft schied. „Der Kopf“, sagt er, „ist die Stelle der Vernunft, das Herz der Seele und der Empfindung, der Nabel des Anwurzelns und des Emporwachsens des Embryo, das Schamglied der Samenentleerung und Zeugung. Das Gehirn bezeichnet das Prinzip des Menschen, das Herz des Tieres, der Nabel der Pflanze, das Schamglied gehört allen zusammen. Denn alle blühen und wachsen.“ Hier wird also zwischen Herz und Gehirn und damit zwischen Seele und Vernunft geschieden und auch das bestätigt eine andere Nachricht, die wir schon kennen: die Vernunft geht auf eine andere Zahl zurück als die Seele; jener gehört die Sieben, dieser die Sechs. Damit soll doch der Vernunft ein höherer Rang zuerkannt werden, und das hebt auch Proklus als altpythagoreische Lehre sehr bestimmt hervor. Die Form, das Schema, der Vernunft ist ein anderes als diejenige der Seele. Denn die Formen der Seelen sind zwar an Schönheit noch reiner und vollkommener als diejenigen der himmlischen Körper, indem sie voll Leben und eigener Bewegung sind: göttlicher aber noch sind die Formen der Vernunft [2]). Denn diese

---

[1]) Aristot. 407 b 27 καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ χυχῆς — ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν εἶναι: im folgenden polemisiert Ar. gegen dieses Dogma. Die Erklärung der ἁρμονία aus den ἐναντία wird hier also schon als durch die Vertreter dieses Dogmas selbst angegebene Motivierung bezeichnet. Vgl. auch 1340 b 18. Macrob. S. Scip. 1, 14, 19, Pythagoras et Philolaos harmoniam (animam); Plato Phaedo 85 E ff.

[2]) Theol. arithm. p. 55 ψύχωσιν ἐν ἑξάδι νοῦν ἐν ἑβδομάδι; Philol. fr. 13 κεφαλὴ μὲν νόου καρδία δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀνα-

leuchten überall hindurch mit einem ungeteilten und vernünftigen Lichte; sie sind schöpferisch und wirkend und zweckerfüllend insgesamt und in allen Einzelseelen gleichmäßig vorhanden; sie sind in sich einheitlich geschlossen und geben auch der Seele selbst ihre Einheit, indem sie zugleich die Sinneswahrnehmungen kritisieren und kontrollieren. Und weiter heißt es, daß der Vernunft die Kreislinie, der Seele die gerade Linie gehört: die Seele aber sucht der Vernunft sich anzugleichen, indem sie die Vernunft umkreist und so in ihr die Einheit sucht, die der Vernunft selbst durch ihr Wesen eigen ist. Auch hier also werden Seele und Vernunft als zwei verschiedene Einheiten charakterisiert, was durchaus mit der Angabe stimmt, Philolaos führe die Seele einerseits, die Vernunft anderseits auf zwei verschiedene Zahlen zurück. Die untergeordnete Stelle, welche der Seele gegenüber der Vernunft zukommt, erklärt sich daher, daß sie auf Zusammensetzung beruht: denn als Harmonie ist sie ohne die Einwirkung der Materie nicht zu denken und nimmt daher von dieser materielle Bestrebungen an, die mit ihrem eigentlichen himmlischen Wesen sich nicht vereinigen[1]).

φύσιος τοῦ πρώτου (des Embryo), αἰδαῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος· ἐγκέφαλος δὲ ⟨σημαίνει⟩ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων· πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσιν. Über die σχήματα von Seele einerseits, von Vernunft anderseits, Proklus in Eucl. 137, 18ff.; 24ff.; 139, 6ff. Die ψυχικά erscheinen zwar unter den tellurischen Formen als κάλλει καθαρώτατα καὶ τελειότατα, ζωῆς ὄντα μεστὰ καὶ αὐτοκίνητα προυφεστῶτα τῶν ἑτεροκινήτων καὶ ἀΰλως καὶ ἀδιαστάτως ὄντα πρὸ τῶν διαστατῶν καὶ ἐνύλων; dagegen sind τὰ νοερὰ noch θειότερα und πάντῃ διαλάμποντα τῷ ἀμερίστῳ καὶ νοερῷ φωτί, γόνιμα δὲ καὶ δραστήρια καὶ τελεσιουργὰ τῶν ὅλων, zugleich τοῖς ψυχικοῖς σχήμασι τὴν ἕνωσιν ἐπάγοντα. Das Kreisen der Seele um das Zentrum des νοῦς 147, 15ff. Ekphantus Hippol. 1, 15 scheint zwischen νοῦς und ψυχή nicht geschieden zu haben: beide Ausdrücke sind homonym und bezeichnen eine θεία δύναμις.

1) Das Verhältnis der ψυχή zum νοῦς Aetius 4, 5, 10; Procl. in Eucl. 140, 13—142, 2; 107, 19ff.; 109, 1ff. Daher Aetius 4, 4, 1 διμερῆ τὴν ψυχήν, λογικόν und ἄλογον, später Diog. L. 8, 30; Lyd. mens. 1, 8 Dreiteilung und Vierteilung Aetius 1, 3, 8. Aristot. 404ᵃ 16ff. betont einmal τὸ αὐτὸ κινοῦν, so auch Pythagoras und Alcmaeon, Aetius 4, 2, 2, 3; anderseits das Substantielle der ψυχή im θερμόν (ξύσματα); Diog. 8, 28; Anon. Londin 18, 8 (Philolaos). Der göttliche Ursprung der Seele allg. pythagoreisch Proclus a. a. O.; Cic. sen. 21, 78; Pythagoras und Alcmaeon Cic. n. d. 1, 11, 27; Diog. 8, 27; Sextus 7, 92; daher die Seele im Körper wie im Gefängnisse, Plato Phaed. 62B; Gorg. 403A; Cratyl. 400D. Auch

Wir dürfen die Seele in pythagoreischem Sinne als das Formprinzip des animalischen Körpers bezeichnen. Denn als Harmonie hat der göttliche Bestandteil, die Zahl, die Materie, welche den Körper aufbaut, gestaltet und geprägt. Sie hat so den Stoff in die bestimmte Form des tierischen oder menschlichen Körpers umgebildet. Wenn wir in dieser Weise im allgemeinen die Definition der Seele formulieren dürfen, so bieten sich im einzelnen freilich bezüglich ihres Wesens noch große Unklarheiten. An und für sich liegt es nahe, dem Samen — dem, wie wir sahen, eine formende Kraft beigelegt wird — auch die Bildung der Seele zuzuweisen: der befruchtete Same würde danach schon den Keim der Seele enthalten, die sich dann im Körper entwickelt[1]). Dem widerspricht aber die Tatsache, daß die Seele nach dem Zerfall des Körpers im Tode weiterlebt und die Fähigkeit hat, in andere Leiber einzugehen. Diese Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und von der Seelenwanderung dürfen wir als ursprüngliches Dogma des Pythagoras selbst ansehen, da schon Xenophanes auf dasselbe anspielt[2]). Es liegt deshalb die Annahme nahe, bei jeder Bildung des einzelnen animalischen Leibes habe diejenige Form, oder diejenige Zahl, die wir allgemein als Seelenformen oder als Zahlprinzip der Psychose kennen gelernt haben, ihre Einwirkung in der Weise ausgeübt, daß sie Teile oder Produkte ihrer Formsubstanz in den neu zu bildenden Körper habe übergehen lassen. Beim Tode trennen sich dieselben und kehren in ihre Grundform oder Grundzahl zurück; oder sie erhalten sich als selbständige

---

die Seelen der Tiere, ja der Pflanzen haben Teil an der Unsterblichkeit, nehmen aber, weil ohne σχῆμα νοερόν, untergeordneten Rang ein, Diog. 8, 4; Aetius 5, 20, 4; Galen hist. ph. 124. Die Angabe Lyd. mens. 2, 8 wonach Pythagoras die φυχή als τετράγωνον ὀρθογώνιον, Archytus als κύκλος oder σφαῖρα bezeichnete, ist nicht anzuzweifeln: κύκλος und Rechteck sind die Formen der Gottheit bzw. der οὐράνια.

[1]) Diese Funktion des σπέρμα wird von Alexander Polyhistor Diog. 8, 28 tatsächlich als pythagoreische Lehre bezeichnet: vgl. hernach.

[2]) Die Seelenwanderung wird von Aristoteles 407^b 13—26; 414^a 16ff. als pythagoreische Lehre bezeichnet und bekämpft. Xenophanes fr. 7 und Herod. 2, 123 kennen sie schon. Aristoteles hebt besonders hervor τὴν τυχοῦσαν φυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. Die Angabe Diog. 8, 30; Aetius 1, 8, 1 εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι dürfen wir als alte Lehre ansehen. Porphyr v. P. 19 bezeichnet ἀθάνατον-τὴν ψυχήν und die παλιγγενεσία der Dinge als die beiden Hauptlehren der Pythagoreer.

Bildungen. Es bleibt dann aber unerklärt, wie von individuell verschiedenen Seelen die Rede sein kann: denn die Verschiedenheiten der Einzelseelen können erst durch die Einwirkung der Materie entstehen, welche letztere beim Tode zerfällt und deshalb weiterhin nicht auf die Seele einwirken kann.

Aus dem Gesagten ersehen wir, daß die pythagoreische Seelenlehre dem Verständnis große Schwierigkeiten bietet[1]). Als sicher dürfen wir annehmen, daß schon Pythagoras die spezifisch vernünftigen und die eigentlich psychischen Formbestandteile im Innern des Menschen eine so enge Verbindung eingehen ließ, daß sie als einheitlicher Komplex von Atomverbindungen bezeichnet werden konnten. Auf welchem Wege aber diese Verbindung sich bildete und sich erhielt, vermögen wir nicht zu erkennen[2]). Festzuhalten ist aber, daß die Seele in dieser ihrer Vereinigung von psychischen und noktischen Bestandteilen ihren Ursprung und ihre Verbindung mit der Gottheit und dem göttlichen Formprinzip nicht hat verleugnen können. Es wird deshalb für die menschliche Seele sowohl ihre Wesenheit als Form und Zahl, wie als Feuer und Wärme konsequent festgehalten[3]). Denn die göttlichen Formen — mögen sie nun als Maße oder als Zahlen bezeichnet werden —

[1]) Der Bericht Diog. 8, 25 ff. betrifft allerdings schon die spätere Form des Pythagoreismus, doch bietet speziell die Lehre von der ψυχή altertümliche Elemente, die im Kerne wohl schon auf die ältere Formulierung der Lehre zurückgehen.

[2]) Die ψυχή wird Diog. 8, 28 bezeichnet als ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, was sich daraus erklärt, daß vorher der ἀήρ als ψυχρὸς αἰθήρ bezeichnet ist. Die Seele setzt sich hier aus dem θερμὸς αἰθήρ, d. h. der unmittelbar göttlichen Form- und Vernunftsubstanz, und dem ψυχρὸς αἰθήρ, wo das Göttliche schon in Verbindung mit der Materie (als dem ἄπειρον) erscheint, zusammen. Das σπέρμα wird als σταγὼν ἐγκεφάλου bezeichnet, welche ἐν ἑαυτῇ θερμὸν ἀτμόν enthält: das eigentlich Vernünftige im Menschen hat aber im Gehirn seinen Sitz, so daß der Same als der Träger desselben erscheint.

[3]) Daher Aetius 4, 2, 3 Πυθαγόρας ἀριθμὸν αὐτὸν κινοῦντα, τὸν δὲ ἀριθμὸν ἀντὶ τοῦ νοῦ παραλαμβάνει; denn die ἀριθμοί enthalten zugleich 1, 3, 8 τὰς συμμετρίας ἃς καὶ ἁρμονίας καλεῖ; 1, 10, 2; Eudem. Fr. 83; Stob. 1, 364 W.; daher Porphyr v. P. 46 τὸν κατακεχωρισμένον ἡμῖν νοῦν. Nach Arist. 404ª 16 ff. sehen einige (der Pythagoreer) die ψυχή in den ἐν τῷ ἀέρα ξύσματα, andere in τὸ ταῦτα κινοῦν; Alcmaeon Aetius 4, 2, 2 die ψυχὴ αὐτοκίνητος und daher ἀθάνατος und προσφερὴς τοῖς θεοῖς. Die συγγένεια der Menschen und Götter, und zwar durch das Medium des θερμόν steht für Alexander Polyhistor Diog. 8, 27 fest.

sind, wie wir sahen, keine rein begrifflichen Bildungen. Sie sind substantiell gefaßt und legen sich als ein feinster ätherischer oder Feuerstoff um die Materie, um diese zu gestalten. Und so sind auch die Seelen- und Vernunftformen, welche sich zur Bildung der Psyche im menschlichen Leibe zusammenschließen, als eine substantielle Bildung zu fassen, die aus jenen ätherischen Wärmeatomen sich zusammensetzt. So erklärt sich, daß die Seele als Form und Harmonie, als Feuer und Wärme, endlich als göttliche Vernunft nebeneinander bezeichnet werden kann[1]).

Daß die im Tode freigewordenen Seelen als Psychen, Heroen und Dämonen weiterleben, ist bestimmt bezeugt. Genauer lassen sich aber ihre Schicksale nicht verfolgen. Daß sie für begangene Sünden zunächst im Hades zu büßen haben, ist wahrscheinlich; ob sie dereinst, nach einem längeren Dasein als Dämonen und freigewordene Psychen, wieder in den Urgrund der göttlichen Vernunft, d. h. des ewigen Formprinzips, und damit zugleich in die himmlische Wärme- und Feuerregion zurückkehren, bleibt ungewiß. Vor allem aber bleibt es, wie gesagt, ein Rätsel, wie sie sich als individuell verschiedene Einzelseelen zu erhalten vermögen[2]).

Das Dogma von der Seelenwanderung war ein altes orphisches Mysterium, welches Pythagoras übernahm und seiner eigenen Weltanschauung einfügte. Gleich dem Heraklit hat er nicht vermocht, dasselbe zu erklären: es blieb auch für ihn ein Mysterium. Philolaos sagt: „es bezeugen die alten Theologen und Seher, daß die Seele wegen einer gewissen Sühne mit dem Körper zusammengejocht und in diesem, wie in einem Grabe, bestattet ist[3]). Diese Worte deuten darauf hin, daß es eben alte

[1]) Die Angabe, die ψυχή sei Arist. 405^{b} 10 ein ἀσώματον oder τὸ ἀσωματώτατον τῶν ἄλλων 409^{b} 21 kann nur so verstanden werden, daß es als σῶμα λεπτομερέστατον unsichtbar bleibt, daher Diog. 8, 30 ἀόρατον.

[2]) Vielleicht darf man annehmen, daß Pythagoras die psychischen Formbestandteile sich erhalten, die σχήματα νοερά dagegen in den göttlichen νοῦς zurückkehren ließ. Xenophanes sieht wenigstens Fr. 7 die menschliche ψυχή in einen Hund übergehen; der Hund aber ist nach Philolaos ohne νοῦς. Aetius 4, 7, 5 nennt nur τὸ λογικὸν ἄφθαρτον, während τὸ ἄλογον φθαρτόν ist.

[3]) Fr. 14 μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινος τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθά περ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται. Vgl. hierzu Rohde kl. Schr. 2, 102 ff., der den Zusammenhang der pythagoreischen mit der orphischen Lehre bestimmt hervorhebt.

orphische Traditionen waren, denen Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung entnahm. Ist die Lehre von der einheitlichen und verantwortlichen Individualseele also aus älteren Traditionen übernommen, so hat sie doch aus dem Grunde in die pythagoreische Weltanschauung sich leicht eingefügt, weil für diese die religiöse Betrachtung der Dinge im Mittelpunkte alles Denkens stand. Vom religiösen Standpunkte aber empfiehlt sich jenes Dogma, nachdem die Einzelseele verantwortlich ist und als weiterlebende Lohn und Strafe nach dem Tode zu gewärtigen hat, in hohem Grade.

Denn die religiöse Erfassung der Welt und des Lebens beherrscht alles Denken, Fühlen und Handeln der Pythagoreer[1]). Gott hat nicht nur in den äußeren Formen an alle Dinge die Siegel seiner Wesenheit gelegt: er ist auch in der gestaltenden Tätigkeit seiner Vernunft in die Seelen der Menschen hinabgestiegen, um von hier aus weiter alles Denken und Leben zu formen und zu gestalten. So erhalten alle Dinge und alle Geschehnisse Teil an der Gottheit. Aber diese Verbindung des Göttlichen mit der Materie ist eine geheimnisvolle, die Erkenntnis dessen, was eigentlich göttlich in der Erscheinungswelt, schwierig: denn überall spielt sich ein Kampf zwischen der Materie und der Gottheit ab, welche letztere bestrebt ist, den trägen und widerstrebenden Stoff zu den von ihr gewollten Daseins- und Lebensformen überzuführen[2]). Hier zu scheiden zwischen dem, was der gestaltlosen Materie, und dem, was dem göttlichen Formprinzip gehört, ist die schwierige Aufgabe des Denkers, deren Lösung die ganze pythagoreische Weisheit gehört. So erklärt sich der tief mystische Zug, der die pythagoreische Lehre kennzeichnet. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß Pythagoras und seine Schule sich in keiner Weise von dem Volksglauben lossagen: sie haben nur verstanden, die Einzel-

---

[1]) Ich beschränke mich im folgenden auf die Hauptgesichtspunkte und verweise im allgemeinen auf Diog. 8, 1 ff.; Porphyr v. P.; Jamblich. v. P. Diels hat Kap. 45 C die ἀκούσματα καὶ σύμβολα, D diejenigen Angaben zusammengestellt, welche man mit einiger Sicherheit auf Aristoxenus' Werk Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις (Fr. H. G. II, 277 ff.) zurückführen kann.

[2]) Porphyr v. P. 53 bezeichnet gerade das αἰνιγματῶδες der Lehre als Hauptgrund ihres Untergangs.

götter des griechischen Pantheons mit den Vorstellungen ihrer eigenen Weltanschauung zu erfüllen, indem sie dieselben zu Trägern und Schaffern von Formen und Zahlen machen. Die im Volkskulte gegebenen Persönlichkeiten waren für Pythagoras Realitäten, an die zu glauben und die zu ehren ihm selbstverständlich dünkte[1]). Man muß an die Götter glauben, heißt es einmal, auch wenn ihr Wesen schwer verständlich. Der Grund für dieses selbstverständliche Glauben und Vertrauen liegt in dem, was wir schon für Heraklit maßgebend und bestimmend kennen gelernt haben: es ist die göttliche Vernunft selbst, welche durch das Medium des menschlichen Geistes die ganze Kulturwelt in Namen und Gebräuchen, in Sitten und Ordnungen geschaffen hat. Freilich haftet allen diesen Lebensnormen ungöttlicher Stoff an, und es gilt diesen auszuscheiden; aber die Grundformen alles Seins und Lebens sind und bleiben göttlich. Die ganze Naivität dieser Weltanschauung spiegelt sich in dem Ausspruche: „das Weiseste von allem ist zwar die Zeit; das Zweitweiseste aber derjenige, der allen Dingen ihre Namen gegeben hat“ [2]). Die Namen sind eben Realitäten, welche die wahre Bedeutung der Dinge zum Ausdruck bringen. Und so sind auch die Götternamen die echten Hermenenten der Götterwesen.

So sehen wir Pythagoras und seine Schüler allen bestehenden Kulten die aufrichtigste und eifrigste Verehrung darbringen. Selbst in Ägypten habe sich, wird berichtet, Pythagoras den einheimischen Kulten angeschlossen; überall läßt er sich in die

[1]) Es treten außer Zeus besonders Hermes, von dem sich Pythagoras selbst ableitete, Diog. 8, 4 f.; Schol. Soph. El. 62 (dazu Rohde a. a. O.) und Apollon, mit dem die Gläubigen den Meister selbst später indentifizierten, im Kulte der Pythagoreer hervor. Doch lassen sich alle Glieder des griechischen Pantheons als verehrt und anerkannt im pythagoreischen Glauben nachweisen. Das soll hier nur im allgemeinen angedeutet werden. Allgemeiner Grundsatz Jamblich. 175 μετὰ τὸ θεῖόν τε καὶ τὸ δαιμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμου, καὶ τούτων ὑπήκοον αὑτὸν κατασκευάζειν μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπεισμένως; Diog. 8, 23. Dementpsrechend das Festhalten an den πάτρια ἔθη und νόμιμα betont Jamblich v. Pyth. 176.

[2]) Jamblich. v. P. 82 τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμός, δεύτερον δὲ ὁ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέμενος. Es spricht sich hierin also derselbe Gedanke aus, den schon Heraklit bzw. Kratylon vertritt: die ὀνόματα bringen das wahre Wesen der Dinge zum Ausdruck.

Mysterien der einzelnen Landschaften aufnehmen. Den Göttern dienen scheint ihm der höchste Zweck des Menschen; denn das Göttliche, heißt es, ist der Anfang der Welt und das ganze Leben ist dazu geordnet, der Gottheit zu folgen; und dieses ist der Logos, d. h. der wahre und tiefe Sinn, der Philosophie selbst. Das Lob und der Dienst der Götter wird so zum A und O aller pythagoreischen Weisheit[1]). Und dieser Kult der Götter ist ebenso monotheistisch wie polytheistisch. Die Einheit und Geschlossenheit des göttlichen Prinzips in Zeus wird ebenso leidenschaftlich betont, wie uns zugleich ein Verständnis für die Existenzberechtigung aller Volksgötter entgegentritt. Denn wie die Einzelzahlen als die Einzelformen der Dinge sämtlich aus dem Eins und dem Formprinzip, dem Peras, schlechthin hervorgehen, so entstammen auch die Einzelgötter als Erzeugte dem Zeus, als dem höchsten Himmelsgotte. „Wie töricht handeln die Menschen,“ heißt es in pythagoreischem Sinne, „anderswoher sich das Gute zu suchen, als von den Göttern: sie gleichen denen, die in einem monarchisch regierten Lande den höchsten Herrscher dieses Landes vernachlässigen. Ist es doch Gott, als der Herr über alles, der allein das Gute gibt. Aber wie der Mensch nur demjenigen Gutes erweist, der ihn selbst liebt und erfreut, so wird auch Gott seine Gaben nur dem zuteil werden lassen, der sich um seine Gnade bemüht.“ Aber dieser Dienst des einen Gottes läßt Raum für alle Einzelgötter[2]).

Die geheimnisvolle Verbindung der Götter, als der wirkenden und formenden, mit den Dingen, wie sie für die Pythagoreer feststand, hat nun zu einer Fülle von Beziehungen geführt, die man zwischen den Dingen und der Gottheit aufspüren zu können glaubte. Die Gedankengänge, auf denen sie zu diesen mystischen Verbindungen gelangt sind, lassen sich nur in seltenen Fällen genau feststellen. Wenn man aber in Erinnerung behält, daß Namen, Farben, Zahl- und Maßverhältnisse und alle anderen

[1]) Jamblich. v. P. 137 ἅπαντα-ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας.

[2]) Jamblich. 137; die Notwendigkeit einer göttlichen ἀρχή 174; 183, der im Staatsleben die Monarchie entspricht: es gibt kein größeres Übel als die Anarchie 175; Stob. flor. †. 43, 49.

Formen auf die direkte Einwirkung der Gottheit zurückgehen, so ist es erklärlich, daß die Äußerlichkeiten, in denen die Dinge erscheinen, nicht gleichgültig sind, sondern eben die Tätigkeit der Gottheit widerspiegeln, deren Spuren aufzusuchen und festzustellen der Gläubige bemüht ist. Dieses Wertlegen auf die äußere Form, weil durch göttliche Kraft hervorgerufen, tritt uns in allen Einzelheiten der pythagoreischen Lehre entgegen. Daher der Pythagoreer bei allen Erscheinungen stets die Frage hat: was bedeutet das? Denn alle Dinge weisen außer und in der äußeren Form, wie sie sich dem Auge darbietet, eine tiefere, nur dem mit göttlichen Dingen vertrauten Sinne erkennbare Bedeutung auf, die sich eben aus der Anwesenheit und Wirksamkeit des göttlichen Formprinzips erklärt [1]). Daher das strenge Einhalten aller Formen und Formeln im Kulte der Götter. Reinigungen und Weihungen, Opfer und Gebete haben alle einen tiefen geheimnisvollen Sinn, den es gilt zu verstehen, und damit in den Willen und das Wesen der Gottheit sich hineinzufinden.

Aus dieser Verknüpfung der irdischen Dinge mit der Gottheit erklärt sich auch der Wert, den Pythagoras und seine Schüler der Mantik beigelegt haben. Auch die Träume sind ein Produkt, wenn nicht göttlicher, so doch dämonischer Tätigkeit: es sind die Dämonen der Luft, welche dieselben den Menschen senden, wie auf sie auch jene geheimnisvollen Stimmen und Geräusche zurückgehen, welche das an die Natur und ihre Geheimnisse gewöhnte Ohr zu vernehmen wähnt. Daher die Pythagoreer selbst die Deuter der göttlichen Stimme heißen. Jene Dämonen senden darin auch Vorzeichen von Krankheit und Gesundheit, d. h. von Unglück und Glück. Wenn hierin auch noch kein Beweis liegt, daß diese Dämonen den Menschen Böses sinnen, so ist es doch sicher, daß es auch böse Geister in der Welt gibt. So hat schon Philolaos den Typhon als Teufel dargestellt. Die Existenz solcher bösen Geister ist schwer

[1]) Jamblich. v. P. 82 πάντα δὲ τὰ οὕτως ⟨καλούμενα⟩ ἀκούσματα διῄρηται εἰς τρία εἴδη· τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ τὶ μάλιστα, τὰ δὲ τὶ δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν. Über σύμβολα Πυθαγορεῖα schrieb der jüngere Anaximander Suid. Vgl. hierüber Holk, de acusmatis sive symbolis Pythag. Diss. v. Kiel 1894; Böhm, de symbolis Pythag. Diss. v. Berlin 1905.

zu erklären: wir müssen wohl annehmen, daß in ihnen sich ein Übergewicht des Stoffs geltend macht, den die reine Form nicht zu überwinden vermag. Daher es nicht ohne Bedeutung scheint, daß Typhon mit einer geraden Zahl, 56, in Verbindung gebracht wird. Damit hängt es auch zusammen, daß nach pythagoreischer Lehre der Dienst der oberen Götter durch die ungeraden, derjenige der chthonischen Götter durch die geraden Zahlen bestimmt war. Auch hier galt es, dem Volksglauben sich möglichst eng anschließen, und zugleich für seine Kultformen eine Deutung suchen[1]).

Trägt die Natur in ihren reinen unverfälschten Erscheinungsformen das Gepräge der Gottheit, so ist es Pflicht, sich derselben anzuschließen. Den naturwidrigen Zuständen einer verfeinerten Kultur gegenüber heißt es daher zur Natur zurückkehren. Daher auch die Wichtigkeit der Medizin, welche die Aufgabe hat, da, wo der natürliche Zustand des Leibes gestört ist, denselben wieder herzustellen. Die pythagoreische Medizin ist eine Naturheilkunde, eine Gegnerin aller operativen Eingriffe, nur bestrebt, durch Diät, durch weise Ordnung des Lebens in Verteilung von Arbeit und Ruhe, eventuell durch Mittel, welche die Natur selbst darbietet, auf den kranken Leib einzuwirken. Die höchste Aufmerksamkeit hat Pythagoras der Entwicklung des menschlichen Organismus zugewandt, und in bezug auf sie wieder als das Ziel aller Erziehung den ruhigen Fortschritt, das normale allmähliche Erstarken des Leibes und der Seele betont. Denn darin beruht die Ordnung und der Wille der Gottheit, denen zu folgen ist[2]).

Die äußerste Sorge gilt den Erzeugnissen der Natur: es werden alle Pflanzen nach ihren Natur- und Heilkräften, alle Tiere auf ihren Wert für die Gesundheit und das Gedeihen des Menschen geprüft. Daher die zahllosen Verbote einzelner Speisen, von deren Schädlichkeit man sich überzeugt zu haben

[1]) Jamblich. v. P. 163 ff. Musik, Mantik (Diog. 8, 20) und Medizin sind die Hauptwissenschaften. Die ganze Luftregion Diog. 8, 32 von Dämonen und Seelen erfüllt, welche Träume und andere Zeichen senden. Über Typhon Plut. Is. p. 363 A. Die Unterscheidung der οὐράνιοι und der χθόνιοι θεοί durch περιττά und ἄρτια Porph. v. P. 38 (im Gegensatz gegen den herrschenden Kult).

[2]) Das φυλάττεσθαι τὸ καλούμενον προφερές — besonders in bezug auf τὸ ἀφροδισιάζειν — eingeschärft, Aristoxenus Fr. 20. Die Medizin Jamblich. 163.

glaubt. Das Hauptgewicht der Ernährung lag jedenfalls auf den Vegetabilien: bezüglich der Fleischnahrung gehen verschiedene Strömungen innerhalb der pythagoreischen Gemeinde nebeneinander her, eine rigorosere und eine laxere Auffassung[1]). Das Teilhaben der Tiere an der Seele und deren göttlichen Natur mußte prinzipiell vor jeder Vernichtung animalischen Lebens zurückschrecken.

Wie die Natur unter der Einwirkung der Gottheit überall nach Harmonie strebt, so soll auch der Mensch der harmonischen Gestaltung seines Lebens beflissen sein. Die Harmonie der Natur ist begründet in der Einheit des Gottesprinzips: dieser Einheit soll irdisch die monarchische Staatsform entsprechen, während Anarchie das größte Übel ist, welches die Menschheit betreffen kann. Hauptzweck der Staatsordnung ist aber, die Frömmigkeit und den Kult der Götter zu fördern. Verehrung der Götter, der Dämonen, der Ältern, als der natürlichen Führer, soll Alle beherrschen; stets soll sich der Mensch so verhalten, als ob die Gottheit ihn sehe.

Der Einheit des göttlichen Prinzips entsprechend, soll auch der Mensch bestrebt sein, das Leben nach einem festen Prinzipe zu gestalten. In Wissenschaft und Erfahrung, in Haus und Staat, in Krieg und Frieden ist eine prinzipielle, konsequente Auffassung und Formulierung des Handelns von höchster Wichtigkeit. Obgleich es keineswegs immer leicht ist zu erkennen, wo im gegebenen Falle die prinzipielle Erfassung der Dinge einzusetzen habe[2]). Jedenfalls ist Ordnung und Einheitlichkeit in Denken und Handeln stets schön und fördernd, Unordnung dagegen verwerflich. Der Hauptsatz bleibt: wie vom Körper Krankheit, so ist aus der Seele Unkenntnis und Trägheit auszurotten, vom Bauche Schwelgerei, vom Staate Aufruhr, vom

[1]) Daß die zahllosen Speiseverbote und das ganze Ritual- (es heißt Jamblich. 82 τί τὸ δικαιότατον; θύειν) wesen sich eng an die Mysteriengebräuche anschlossen, hebt Diog. 8, 33 hervor. Vgl. Rohde a. a. O. 2, 368.

[2]) Jamblich. 182, 183 ἀρχὴν ἀπεφαίνοντο ἐν παντὶ ἕν τι τῶν τιμιωτάτων εἶναι ὁμοίως ἐν ἐπιστήμῃ τε καὶ ἐμπειρίᾳ καὶ ἐν γενέσει, καὶ πάλιν ἂν ἐν οἰκίᾳ τε καὶ πόλει καὶ στρατοπέδῳ καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις συστήμασι, δυσθεώρητον δ' εἶναι καὶ δυσσύνοπτον τὴν τῆς ἀρχῆς φύσιν.

Hause Unfriede, von Allem Übermaß fernzuhalten, denn jedes Zuviel ist der göttlichen Norm widerstrebend.

Die ethischen Forderungen der Pythagoreer sind bedingt durch ihre Auffassung von der Seele [1]). Obgleich hierin keineswegs eine einheitliche Lehre uns entgegentritt, so sind doch alle Einzelheiten in der Erkenntnis begründet, daß die Seele als solche in engstem Zusammenhange mit der Gottheit steht. Daraus erwachsen dem Menschen Pflichten. Er wird schon äußerlich das Bewußtsein seiner göttlichen Abstammung durch seine Haltung dokumentieren. Stets im seelischen Gleichgewichte wird er alle Leidenschaften unterdrücken, und stets Herr seiner Gefühle und Stimmungen bleiben. Wallt sein Zorn oder eine andere Leidenschaft auf, so wird er sich Zeit lassen, bis sie vergeht. Daher der echte Pythagoreer nicht schilt und schlägt, nicht jammert und klagt, nicht übermäßig trauert und sich freut. Gegen eitlen Ruhm und Glanz ist er gleichgültig: nur die Anerkennung weniger Verständiger hat für ihn Wert, während er die Gunst der Menge verachtet. Die Heiligkeit des Worts, Treue und Zuverlässigkeit sind die Zeichen des Pythagoreers: Zeus ist Rächer des Meineids. Der Gesundheit des Körpers soll die Reinheit der Seele entsprechen. Daher der echte Philosoph die niedrigen Aufregungen des Lebens flieht und die Massen scheut. Denn der Zweck der Philosophie ist, die Seele von den Fesseln befreien, sie unabhängig von allen sie einengenden und niederdrückenden Begierden machen [2]). Denn der Begierde ist das Rohe und Gemeine, das Unharmonische und das Übermaß eigen: alles das widerstrebt der göttlichen Seele.

Diese pythagoreische Ethik ist nur die praktische Anwendung des Glaubens an die Gottheit und an deren Kraft, den irdischen

---

[1]) Daß Pythagoras auch in der Begründung seiner Ethik seiner Grundlehre von den ἀριθμοί treu blieb, zeigt Aristot. 1182ª 11 τὰς ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων.

[2]) Jamblich. n. P. 240 καλά — τὰ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων ἀγαθῶν καὶ τὰ περὶ τῆς τοῦ νοῦ ὁμονοίας καὶ τὰ περὶ τῆς θείας ψυχῆς παρ' αὐτοῖς ἀφορισθέντα· παρήγγελλον γὰρ θαμὰ ἀλλήλοις, μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν. οὐκ οὖν εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν καὶ τὴν τοῦ νοῦ κοινωνίαν καὶ τὴν τῆς θείας φυχῆς ἀπέβλεπεν αὐτοῖς ἡ πᾶσα τῆς φιλίας σπουδὴ δι' ἔργων τε καὶ λόγων.

Dingen den Stempel des Maßes und der Ordnung aufzuprägen. Diese göttlichen Maße und Normen auch im eigenen Leben darzustellen, ist Pflicht der Gläubigen. Die Pythagoreer sind sich dessen auch bewußt gewesen, daß sie bei allem äußeren Anschluß an die Formen der Volksreligion, sich völlig von ihren Volksgenossen getrennt haben. Sie sind nur als eine besondere Gemeinde zu verstehen, die religiös, sozial und politisch sich aus ihrer Umgebung ausscheidet. Der pythagoreische Bund ist der erste Versuch, ein Gemeinwesen auf sozialistischer Grundlage zu errichten, welches auf der Forderung gemeinsamen Besitzes und der Gleichheit aller Teilnehmer gegründet ist[1]). So verlockend es ist, muß ich mir doch versagen, die sozialen, ethischen und politischen Grundsätze, welche die pythagoreische Gemeinde beherrschen, des näheren darzulegen. In der praktischen Durchführung dieser Grundsätze erscheint die ganze pythagoreische Lehre wie eine Reform, die sich in religiöser und sittlicher Beziehung geltend machen will, daher Plato ein Recht hat, die Lebensform als das Charakteristische der Pythagoreer hervorzuheben. Aber diese neue Lebensform, die als soziale und ethische Reform auftritt, ist nur verständlich, wenn wir daran festhalten, daß sie ihre Wurzeln in der religiösen Weltanschauung hat. Die Gottheit hat die Dinge durch ihr Herzutreten geweiht und geheiligt; sie hat durch Umschließen der Materie mit ihren vom Himmel stammenden Formen und Maßen den Dingen eine Bedeutung gegeben, deren der Mensch bewußt werden und die er im Gebrauch der Dinge respektieren soll. Gott hat ferner den Kosmos und seine Einzeldinge in ihren Wechselverhältnissen zu harmonischen Proportionen gestaltet; er hat damit seinen Willen nach Ordnung, nach Harmonie kund getan und diese Harmonie hat der Mensch gleichfalls im eigenen Leben widerzuspiegeln und zum Ausdruck zu bringen. Denn der Mensch ist Eigentum der Gottheit. Wie daher der Selbstmord dem Menschen nicht gestattet ist, weil er nicht über fremdes Eigentum verfügen darf, so hat der Mensch

[1]) Diog. 8, 10, 22f. Die Quellen haben Beispiele der engsten Freundschaft unter den Mitgliedern des Bundes, wie das Eintreten des einen für den andern auch in wirtschaftlicher Beziehung überliefert, welche bezeugen, daß jener Grundsatz auch praktisch durchgeführt wurde.

überhaupt sein ganzes Leben in den Dienst der Götter zu stellen [1]). Denn die Götter sind es, welche das irdische Leben gestalten; welche in tausend unsichtbaren Banden sich mit den Dingen vereinigen und verflechten, und welche in diesen Akten ihrer Kraftäußerung einen Abglanz ihrer himmlischen Herrlichkeit auf alle Daseinsformen und Lebensprozesse werfen. Und kann der Mensch diese geheimnisvollen Beziehungen, wie sie zwischen der Gottheit und der irdischen Welt bestehen, auch nicht überall erfassen und sich zum Verständnis bringen: er soll im Glauben sich bescheiden und der Verheißung vertrauen, daß dem Glauben dereinst das Schauen folgt.

[1]) Plato Phaedo 61 D ff. die Lehre, daß der Mensch ein κτῆμα der Götter, weshalb er nicht eigenmächtig Hand an sich legen darf. Resp. 600 B Pythagoras selbst schon als Ordner des βίος; οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖν πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις.

Drittes Kapitel.

Der Gegensatz monistischer und dualistischer Lehre.

Der alte und ursprüngliche Pythagoreismus, wie ich ihn im vorigen Kapitel zu zeichnen versucht habe, ist deshalb von so großer Wichtigkeit, weil er der Grund geworden und geblieben ist, von dem aus sich die dualistische Weltanschauung weiter entwickelt hat. Die Form selbst, in der wir die pythagoreische Lehre kennen gelernt haben, ist nur vorübergehend gewesen. Die Weltkonzeption, wie sie Pythagoras erfaßt hatte, war zu kühn, um allgemeine Anerkennung und Annahme zu finden. Es war vor allem der monistische Gedanke, der sich der pythagoreischen Weltanschauung widersetzte. So sehen wir denn die alte Lehre des Pythagoras allmählich Formen annehmen, die sie der einheitlichen Auffassung der Welt näher und näher brachte. Es sind besonders drei Momente, die hier zu erwähnen sind [1]. Zunächst ist die gestaltlose Materie, die in der Auffassung

[1] Die völlige Vermischung der pythagoreischen Lehre mit der heraklitisch-stoischen Weltanschauung weist schon die von Alexander Polyhistor Diog. 8, 24ff. mitgeteilte Form auf. Aber schon Platos Philebus und Timaeus zeigen, daß der Pythagoreismus, der in diesen Schriften seinen Ausdruck findet, bereits damals eine durchaus monistische Tendenz hatte. Bei Diog. a. a. O. geht aus der μονάς die ἀόριστος δυάς (als ὕλη) hervor; aus der Verbindung beider entstehen die ἀριθμοί, aus diesen die σχήματα, aus diesen die Körper, die sich nach den vier Elementen scheiden und aus ihren Wandlungen den κόσμος ἔμψυχος νοερός erzeugen, dessen Mittelpunkt die Erde ist. Den Standpunkt, daß auch das ἄπειρον aus der einheitlichen Gottheit hervorgeht, vertreten auch — um nur einige Namen anzuführen — Eudorus Simplic. φυσ. 181, 10ff. κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον — τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχάς — τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν;

des Pythagoras einen durchaus selbständigen, von der Gottheit unabhängigen Charakter trug, in ihrem Ursprunge auf die letztere zurückgeführt, so daß die Gottheit als das schlechthinige Eine, der letzte Urgrund allen Weltgeschehens wird. Diese Zurückführung des Apeiron auf die Gottheit vollzog sich um so leichter, nachdem dasselbe zur Zweiheit, zur Dyas, gemacht war, die sich, wie selbstverständlich, aus der Einheit entwickelt. So geht nun aus dem Eins, als dem göttlichen Prinzip, zunächst die Materie selbst, als die Zwei hervor, um dann durch die göttlichen Formen ihre weitere Ausgestaltung zu erfahren[1]). Ist in dieser Umwandlung der alten Lehre zweifellos der Einfluß des ionischen Monismus zu erkennen, wie derselbe durch Heraklit seine vollendetste Form erhalten hatte, so zeigt sich diese Einwirkung auch in einem zweiten Momente: der Rückkehr zum geozentrischen Standpunkte. Es sind nur einige auserwählte Geister, die an der Erdbewegung festhalten: im übrigen wird die Erde wieder der feststehende Weltmittelpunkt, um den sich alles dreht. Und endlich ist es noch ein dritter Punkt, in dem die alte Lehre des Pythagoras der herrschenden Weltanschauung der Ionier sich anbequemen muß: es ist dieses die Lehre von der Welt-

Hippolyt (Doxogr. 556); Epiphanius (Doxogr. 590) θεὸν τὴν μονάδα καὶ δίχα ταύτης μηδέν, während Galen in seinem Referate hist. philos. 35 (Doxogr. 618) noch den altpythagoreischen Standpunkt vertritt. Von dem neupythagoreischem Standpunkte aus sind dann später die Fälschungen der Schriften der alten Pythagoreer vorgenommen. Demascius, Proklus, Syrian (Schol. Berol. V, p. 925 f.) u. a. lassen demgemäß die alten pythagoreischen Schriften des Philolaos, Archytas u. a. schon die Ansicht vertreten, daß πρὸ τῶν δύο ἀρχῶν (des πέρας und ἄπειρον) ἡ ἑνιαία αἰτία existiert. Doch haben wir gesehen (vgl. o. S. 86), daß auch zu Proklus Zeit noch ungefälschte Exemplare des Philolaos vorhanden waren.

[1]) Theon expos. rer. math. (ed. Hiller, p. 20, 5 ff.) deutet drei verschiedene Auffassungen der Zahl an: 1. οἱ μὲν ὕστερον unterscheiden prinzipiell μονάς und δυάς, indentifizierten also jene mit dem περιττόν, diese mit dem ἄρτιον; 2. οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου gaben jeder Zahl, als μονάς, einen selbständigen Wert; die Vertreter dieser Ansicht, die sich als die eigentlichen Pythagoreer betrachtet zu haben scheinen, 21 ff., als οἱ πλεῖστοι bezeichnet, mußten dann das ἕν als πρώτη μονάς von den andern Zahlen unterscheiden; so Eurytos Theophr. Metaph. 11 ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει; andere Beispiele Aristot. 985^b 29; 1078^b 22; 1092^b 8; 1093^b 14; 3. (12 ff.) οἱ δέ setzten ἕν und μονάς gleich, so Philolaos und Archytas. Die letztere Auffassung erscheint damit als die ursprüngliche Lehre. Es ist aber schwer, hierin grundsätzlich verschiedene Auffassungen festzustellen.

seele. Auch diese Lehre sahen wir schon von Heraklit vertreten. Und in der Tat dürfen wir die ganze Umgestaltung der altpythagoreischen Lehre auf die zwingende Gewalt der ionischen, speziell der Heraklitschen Weltanschauung zurückführen, welche die Geister in ihren Bann zwang und welche der pythagoreischen Weltbetrachtung ihre dualistische Spitze abbrach, um sie in den Strom ihrer eigenen monistischen Auffassung hinüberzuleiten.

Aber die pythagoreische Spekulation ist nicht vergeblich gewesen. Der Gedanke, daß es die Form ist, welche den Dingen ihren Wert verleiht, indem sie dieselben zu originalen und charaktervollen Individualitäten prägt, ist die bleibende Wahrheit der pythagoreischen Lehre. Freilich entspricht die pythagoreische Definition der Form nicht dem Standpunkte heutigen wissenschaftlichen Denkens. Die Form ist nicht eine aus der Sammlung von Einzelbestimmtheiten des Dings im Geiste sich vollziehende einheitliche Ordnung: sondern der selbständige, von der Materie als solcher unabhängige Seinsfaktor. Sie beruht also für die Pythagoreer nicht auf einer bloßen Verstandesoperation, sondern ist das objektiv gegebene Resultat der Wirksamkeit einer besonderen Formsubstanz, welche, schaffend und gestaltend, in lebensvoller Aktivität am Stoffe, als der passiven Masse, sich tätig erweist. Aber gerade in dieser Auffassung der Form als eines selbständigen Bildungsfaktors hat die pythagoreische Lehre so bedeutsam auf die Spekulation der folgenden Geschlechter eingewirkt. Und die Bedeutung dieser Erkenntnis von der Wichtigkeit der Form wird auch nicht dadurch herabgesetzt, daß die späteren Pythagoreer diesen Gedanken überspannt und zu Tode gehetzt haben. Denn sie haben den tiefen Sinn, den derselbe enthält, immer mehr in Äußerlichkeiten verkehrt; sie haben die bedeutungsvolle Form zur nichtssagenden Formel erniedrigt; sie haben so die geniale Idee in den Schmutz der Karikatur gezogen[1]).

Ionier und Pythagoreer sind die Begründer der griechischen Spekulation. Alle spätere Forschung, auch in ihren größten

[1]) Hierher rechne ich besonders die Zahlenspielereien. Ein Beispiel dieser der Name des Pythagoras über den Wolfg. Schultz Arch. f. Gesch. d. Philos. 1908, 240 ff.

Geistern, hat auf dem Grunde, den jene Männer gelegt, weiter gebaut. Die Ionier als die Vertreter monistischer Weltanschauung, die Pythagoreer als die Träger des dualistischen Gedankens haben damit diesem Gegensatz monistischen und dualistischen Denkens, welcher fortan alle Spekulation beherrscht, der Weltarena übergeben. Gemeinsam ist beiden der Gedanke, daß allem Wandel der Erscheinungswelt ein Bleibendes, allem Werden der Materie ein Sein zugrunde liegen müsse, welches als das göttliche den höchsten Rang unter den Weltfaktoren beanspruchen darf. Für die Ionier war dieses Eine Bleibende und Seiende in der Materie selbst gegeben, für die Pythagoreer war es ein räumlich und inhaltlich Getrenntes, welches erst im Laufe der Weltevolution an die Materie herantritt. Für die Ionier war deshalb die Bewegung, als das Prinzip der Entwicklung, dem Stoffe inhärent: für die Pythagoreer liegt der Ausgang aller Evolution in der von außen an den Stoff herantretenden Form. Hier ist aber zu unterscheiden. Die pythagoreische Materie, das Apeiron, ist nicht als die völlig leblose starre Masse aufzufassen; sie ist im Gegenteile als der bewegte, aber als der ohne Maß und Ziel hin und her wogende ungeschiedene Stoff zu denken [1]). Ihr tritt die Form entgegen, der in gleicher Weise Bewegung und Stabilität zukommt. Denn als Bewegung bringt sie den Kosmos in seiner Gesamtheit zum ordnungsmäßigen Kreisen, wie sie zugleich den Stoff ziel- und zweckvoll gestaltet; als Stabilitätsprinzip ferner schafft sie die ruhelos und ziellos fluktuierende Stoffmasse in die Bestimmtheiten der Einzeldinge um, indem sie die, aller Stetigkeit und allem Maße widerstrebenden Stoffteile mit den Banden ihrer Einzelformen umschließt und sie in die Beständigkeit individueller Gestalten zwingt. Es bleiben eben beide Prinzipien auch in der Bewegung ihrem ursprünglichen Charakter treu: die Materie maßlos und gestaltungslos auf und niederwogend, die Form überall Grenzen und Ziele, Maße und Bestimmtheiten setzend.

---

[1]) Daher nach Eudemus bei Simplic. φυσ. 431, 13 die Pythagoreer τὸ ἀόριστον (d. h. das ἄπειρον) ἐπὶ τὴν κίνησιν ἐπιφέρουσιν, während die εἴδη allgemein Aristot. 988 b 3 ἀκινησίας αἴτια. Daß anderseits die Gottheit des πέρας die Kreisbewegung des Kosmos hervorbringt, ist oben S. 111 dargelegt. Allgemein Porphyr. v. P. 38 die μονάς das ἴσον und μένον, die δυάς das ἄνισον καὶ περιφερὲς καὶ φερόμενον.

Ionien ist die Heimat beider gegensätzlichen Weltanschauungen. Auf ionischem Boden ist der Baum der Spekulation erwachsen, der sich in die beiden Äste spaltet, deren einer sich zur monistischen, deren anderer sich zur dualistischen Weltauffassung entwickelt. Der gemeinsame Ursprung beider bleibt in vielen Einzellehren bewahrt. So geht der Begriff der Welteinheit, mag diese Einheit nun mehr im Stoffe, oder mehr in der Form gefunden werden; es geht ferner der Begriff des Apeiron als der unentwickelten Materie; des Kosmos, als der auf Evolution beruhenden Weltgestaltung, aus der älteren ionischen Vorstellung in den pythagoreischen Gedankenkreis über. Der ionischen Lehre ist auch die Idee von der Wiedergeburt aller Dinge entnommen, wenn dieselbe auch im pythagoreischen Dogma eine originale Gestaltung erfährt[1]). Anderseits aber hat wieder die ionische Spekulation reiche Anregung von der pythagoreischen erfahren, und es ist hier speziell Heraklit, der von Pythagoras eine Reihe bahnbrechender Gedanken übernommen und damit der ionischen Weltanschauung den krönenden Abschluß gegeben hat. Denn die Gotteskraft, welche die Welt und die Dinge gestaltet, ist für Pythagoras sowohl wie für Heraklit wesentlich dieselbe: nur daß jener die lebendige Energie des Wärmeprinzips selbständig der Materie gegenüberstellt; dieser sie als die höchste und vollkommenste Evolutionsphase aus der Materie selbst hervorgehen läßt. Aber für Beide ist diese Gotteskraft nicht ein bloßer Begriff, eine Idee, ein Gebilde des denkenden Geistes, sondern als die Feuer-, Licht- und Wärmekraft eine materielle Substanz, wenn das Materielle an ihr auch in feinsten, dem Auge verborgenen Atomen und Einzelenergien besteht. Und weiter trägt dieses göttliche Feuer sowohl in Pythagoras wie in Hyraklits Auffassung insofern denselben Charakter, als es in seiner höchsten Wesenheit unbeweglich und unbewegt im Himmel, als den reinsten Regionen alles Seins und Lebens, seinen Sitz hat, während es nur in Teilen und Emanationen in die Kosmosbildung hinabsteigt, um hier

[1]) Das Vorgehen des Kosmos wird von Philolaos Aetius 2, 5, 3 gelehrt; Porphyrius v. P. 19 bezeichnet die Lehre ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενόμενά ποτε πάλιν γίνεται (d. h. die παλιγγενεσιά), νέον δ' οὐδὲν ἁπλῶς ἔστι als eins der signifikantesten Dogmen der Pythagoreer.

sich wirksam zu erweisen. Es bleibt nur der Unterschied der Auffassung, daß für Pythagoras die von außen an den Stoff herantretende Bildung der Oberflächen in Maßen und Zahlverhältnissen das entscheidende Moment ist; während Heraklit in echt monistischer Anschauung seine göttliche Wärmesubstanz im Innern und aus dem Innern des Stoffs heraus sich schaffend und gestaltend betätigen läßt. Und so sind auch für Heraklit Harmonie und Maß mit der lebendigen und vernünftigen Materie selbst verbunden, während in Pythagoreischer Auffassung die Gottheit an die Materie Maß und Harmonie heranbringt. Und dem entspricht es, daß für Heraklit das Weltgesetz ein immanentes, für Pythagoras dagegen ein transzendentes ist, wenn diese Transzendenz auch nur in der räumlichen Geschiedenheit, nicht in der außerkosmischen Wesenheit besteht. Wie eng sich Heraklitsche und Pythagoreische Weltanschauung berühren, zeigt Hippasus, der zugleich Pythagoreer und Herakliteer ist[1]). Es sind namentlich eine Reihe von Einzellehren, welche den inneren Zusammenhang beider Naturauffassungen klar machen. Wir rechnen dahin die Erkenntnis von der Bedeutung der Sonne für das kosmische Leben; die Identifizierung bestimmter einzelner Phasen und Hypostasen des Natur- und Weltprozesses mit Gottheiten des Volksglaubens; die Zurückführung der Seele und ihrer Funktionen auf die materielle Gottessubstanz; endlich die Bedeutung, die dem Begriffe, der Begriffsbildung zuteil wird. Dieses letztere Moment bedarf einer näheren Betrachtung.

Solange es Menschen gibt, hat der Begriff eine Rolle gespielt. Ja, man kann die Fähigkeit der Begriffsbildung geradezu als das charakteristische Moment bezeichnen, welches den Menschen über das Tier emporhebt. Auf der Schöpfung und Formulierung von Begriffen beruht die ganze Sprachentwicklung: der Mensch hat den Dingen und ihren Eigenschaften, er hat den Tätigkeiten und Zuständen, er hat den Relationen und

---

[1]) Hippasus (Diels Kap. 8) wird von Aristoteles 984ª 7 den Ioniern beigezählt; dagegen Diog. 8, 84; Jamblich. v. P. 81, 88 u. o. als Pythagoreer bezeichnet. Er scheint der erste gewesen zu sein, der pythagoreische Ideen der ionischen Lehre vom Einheitsstoffe dienstbar zu machen suchte. Dürfen wir den Angaben trauen, so ist er älter als Heraklit und der letztere hat danach sein Feuerprinzip als das ἕν jenem entlehnt.

Verhältnissen der Einzeldinge und ihrer Zusammenhänge Namen und Bezeichnungen gegeben, welche den Eindrücken, welche die Erscheinungswelt auf ihn macht, den adäquaten sprachlichen Ausdruck verleihen. Diese ganze Tätigkeit des Menschen, wie sie sich in der Schöpfung der Sprache und ihrer Worte äußert, und wie sie von der elementarsten Formung von Lauten zu immer vollkommnerer Ausgestaltung der logischen Rede fortschreitet, ist ohne die abstrahierende, von den Einzelerscheinungen auf das Allgemeine, schließende Tätigkeit des Geistes unverständlich. Aber es kommt hier nicht darauf an, wie wir die Tätigkeit der Menschenvernunft — ob von evolutionistischem oder von aprioristischem Standpunkte aus — beurteilen: es ist allein die Auffassung der antiken Denker selbst, welche uns hier interessiert und welche für das Verständnis der antiken Weltanschauung von entscheidender Bedeutung ist. Und da ist es zweifellos, daß diese begriffsformende Tätigkeit zunächst ganz instinktiv sich vollzogen hat, ohne daß der Mensch schon zum Bewußtsein einer Differenz seines eigenen geistigen Schaffens und der ihn umgebenden Welt gelangt ist. „Das Bewußtsein steht noch unter der Herrschaft des Stoffs, der sich dem Geiste von außen durch die Sinne, von innen durch die Mechanik der Seele aufdrängt“ [1]). Und in diesem instinktiven Schaffen seiner Seele glaubt der Mensch, indem er die ihm von den Dingen der Außenwelt gewordenen Eindrücke in ein einzelnes Wort, einen einzigen Begriff zusammenfaßt, in ihm den adäquaten Ausdruck des Wesens der Sache selbst zu besitzen. Aber dieses Vertrauen auf den Begriff und auf dessen Ausdruck im Worte birgt eine große Gefahr. Denn niemals erschöpft ein Begriff, wie er im Worte oder in der Definition seine Prägung empfängt, den vollen Gehalt dessen was er zum Ausdruck bringen soll; er ist immer nur ein schwacher und einseitiger Notbehelf für die unendliche Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen selbst, in denen sich der Begriff widerspiegelt. Und was einst als das wesentliche eines Dings, eines Begriffs erfaßt worden ist, das erscheint heute vielleicht als ein gleichgültiges, akzidentelles

---

[1]) Worte Steinthals in der Zeitschr. f. Völkerpsychol. 2, 280: sie haben noch heute dieselbe Gültigkeit wie vor 50 Jahren.

Moment, je nachdem der erstarkende Menschengeist tiefer in das Wesen von Welt und Natur eindringt. So gewiß daher der Geist in den Anfängen der Menschheitsgeschichte anders begrifflich definiert hat, als zur Zeit des Sokrates; und so sicher wieder heute der philosophisch geschulte Denker andere begriffliche Bestimmungen trifft, als es nach Jahrtausenden dem menschlichen Geiste möglich sein wird: so zweifellos ist das Vertrauen auf die scheinbare Wahrheit des Begriffs und das Weiterbauen auf ihm gefährlich und trügerisch [1]).

Nun ist ja die Auffassung dieser wechselnden, immer schärfer und wissenschaftlicher sich vollziehenden Begriffsformulierungen, als eines methodischen Fortschreitens des allmählich erstarkenden Menschengeistes und seines logischen Denkens auf dem Wege zur vollen Wahrheit zweifellos richtig. Die einander abwechselnden Begriffsbestimmungen der einzelnen Objekte der Erfahrungswelt, wie der einzelnen Fakta des kosmischen Geschehens erscheinen so als Etappen, in denen der Menschengeist immer siegreicher zur Wahrheit vorwärtsschreitet: bleibt die letztere vorläufig auch in unerreichbarer Ferne, das logische Denken nähert sich ihr doch mit jeder dieser Etappen mehr und mehr [2]). Aber diese moderne Auffassung ist nicht auf das antike Denken übertragbar. Für die antiken Denker — Xenophanes, Parmenides, Heraklit — haben Worte, Definitionen, Begriffsbestimmungen nicht relativen, sondern absoluten Wert. Nur in dieser Überzeugung, daß die in Worten formulierten Begriffe in vollkommener, in absoluter Weise den realen Gehalt von Objekten, Dingen und Tatsachen

---

[1]) So sagt Enriques, Die Probleme d. Wissensch. 17: „Wer seinen Flug in die luftigen Höhen des Gedankens nimmt, läuft Gefahr, die Bedeutung der Worte zu vergessen, die sinnlos werden, wenn sie aufhören die Dinge zu bezeichnen. Wenn man an diesem Punkte angelangt ist, dann ist nichts leichter, als formal mit den Symbolen zu operieren, aber die Entwicklung des Gedankens — wird dann nicht mehr gezügelt durch die konkrete Welt, der sie sich entfremdet hat.“ Ähnlich Nietzsche Werke 10, 44 ff.: „Die Worte sind nur Symbole für die Relationen der Dinge unter einander und zu uns und berühren nirgends die absolute Wahrheit. Durch Worte und Begriffe werden wir nie hinter die Wand der Relationen — gelangen.“ Denn „Erkenntnis und Sinn sind die widersprechendsten aller Sphären.

[2]) Diese Auffassung wird namentlich von Natorp vertreten, der ihr wiederholt Ausdruck gegeben hat: ich verweise vor allem auf sein Buch: die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig 1910.

wiedergeben, findet das Hauptdogma der Eleaten, daß Denken und Sein identisch sind, seine Erklärung. Und diese Überzeugung von der Identität des logischen Denkens mit dem realen Sein der Erscheinungswelt gründet sich allein auf die Identität der Seelen — oder Vernunftsubstanz mit der Gottessubstanz. Es ist eine und dieselbe materielle Substanz, welche als Gottes- und Weltvernunft in der Ausgestaltung des Kosmos tätig ist, und welche als Vernunftseele des einzelnen Individuum in dem letzteren funktionell wirksam ist. Es ist demnach objektiv und subjektiv eine und dieselbe Denkkraft, welche in der Welt und in den Seelen sich schöpferisch erweist. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist die in den Seelen der Menschen schaffende Gottesvernunft an und für sich ebenso unfehlbar, wie es die der Weltordnung dienende göttliche Vernunft ist: wir sahen schon, welche Bedeutung für Heraklit der Logos hat, und wie ihm der in Worte geprägte Begriff, weil durch den Logos selbst geschaffen, alle Geheimnisse des Daseins zu entschleiern scheint. Und dieselbe Auffassung teilt auch Pythagoras, der in den Seelen gleichfalls die direkte Schöpfung der göttlichen Vernunft erkennt[1]. Wenn beide, Pythagoras und Heraklit, die menschliche Vernunft nicht rein zum Ausdruck kommen lassen, so ist daran der Widerstand der Materie schuld, und es macht im Ergebnisse keinen Unterschied, ob Pythagoras diese feindliche Materie prinzipiell der Gottesvernunft entgegenstellt, oder ob Heraklit diesen Widerstand aus der sich vergröbernden Einheitsmaterie selbst herleitet. Jedenfalls stehen beide Denker auf dem Standpunkte, daß die in der Welt schöpferisch tätige Gottesvernunft nur Gutes zu wirken fähig ist, und daß trotz aller Hemmungen durch die Materie der logische Gehalt aller Weltevolution in seinem Kerne vernünftig ist. Und so ist auch die Sprache in ihrer Gesamtheit, es sind die einzelnen Worte und Begriffe Schöpfungen der Gottheit, und darin liegt die Kraft und der

[1]) So soll Hippasus die Zahl, d. h. in dieser Auffassung das göttliche Prinzip, einerseits als παράδειγμα πρῶτον κοσμοποιίας und zugleich als κριτικὸν κοσμουργοῦ θεοῦ ὄργανον bezeichnet haben, Jamblich. de an. bei Stob. 1, 49, 32 (p. 364 W); Jamblich. in Nicom. arithm. 10. Die Seele mit ihrer Denkkraft ist eben desselben Ursprungs wie die Weltvernunft, und eben deshalb hat sie die Fähigkeit, die Wirksamkeit der letzteren zu verstehen und kritisch zu beurteilen.

Zauber, den das einzelne Wort auszuüben vermag. So treten die Worte den Zahlen an Bedeutung zur Seite, und wieder den Zahlen entsprechen die Buchstaben, mit welchen die Griechen jene bezeichneten. Denn Zahlen und Buchstaben, Worte und Begriffe sind Realitäten, die auf die Schöpfung der Gottesvernunft zurückgehen und somit eine geheimnisvolle Kraft in sich enthalten, die aus dem Begriffe, den sie zum Ausdruck bringen wollen, ihren Ursprung schöpft[1]). Das Trügerische, was in diesem Verfahren liegt, ist den Denkern nicht zum Bewußtsein gekommen: und so hat — um nur diese Beispiele anzuführen — Anaximander durch sein Apeiron, Pythagoras durch sein Peras die Welt deuten zu können geglaubt, ohne zu ahnen, welche Rätsel sie damit allen nachfolgenden Geschlechtern aufgeben. Dieses Vertrauen auf den Logos ist für die eleatische Spekulation in erster Linie verhängnisvoll geworden[2]): sie hat in der Überzeugung, daß dem Worte und Begriffe eine unbedingte Wahrheit innewohne, für Welt und Gottheit Deutungen schaffen zu dürfen gewähnt, die sie in unauflösliche Widersprüche mit der Realität der Erfahrungswelt gebracht haben. Das sehen wir zunächst in der Lehre des Xenophanes bestätigt.

Xenophanes war aus dem ionischen Kolophon, einer Schwester- und Nachbarstadt Milets, gebürtig und hat hier den ersten Teil seines Lebens zugebracht. Es darf daher als selbstverständlich bezeichnet werden, daß er die Lehre der Milesier gründlich kennen lernte, und das wird durch die Nachricht des Theophrast bestätigt, Xenophanes sei der Schüler Anaximanders gewesen. So knüpft die eleatische Lehre, als deren Begründer einmütig Xenophanes bezeichnet wird, an Ionier und die ionische Weltanschauung an: auf ionischem Boden ist neben der eigentlich ionischen und neben der pythagoreischen auch die eleatische

---

[1]) Der Zauber beruht auf der Kraft, welche das in sollemmner Weise ausgesprochene Wort, bzw. die nachahmende Handlung als Ausdruck des ihm zugrundeliegenden Begriffs, oder als Wiederholung des betr. kosmischen Vorgangs in sich hat.

[2]) Dieses Vertrauen drückt sich in dem Parmenideischen Worte (Fr. 5) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν (und im Begriffe dasselbe ausdrücken) ἐστίν τε καὶ εἶναι. Joël nennt einmal (Zeitschr. f. Philos. 97, 169) Wissenschaft den Vermählungsprozeß des Denkens mit der Welt. Für die Eleaten war die Wissenschaft in noch absoluterer Weise die Identität von Denken und Welt.

Lehre erwachsen. Die enge Zusammengehörigkeit der eleatischen mit der ionischen, wie mit der pythagoreischen Lehre wird die Betrachtung der Lehrsätze des Xenophanes selbst erweisen [1].

Von den älteren Ioniern hat Xenophanes das Dogma von der Einheitssubstanz übernommen und diese Grundlehre steht im Mittelpunkte aller seiner Ausführungen. Alles Sein ist seiner Wesenheit nach Eines. Und dieses Eine ist ewig und ungeworden. Und weiter: dieses Eine ist die Gottheit schlechthin, welche als solche lebendig, mit Sinnen und Vernunft begabt, als einheitliche Persönlichheit und zugleich in all ihren Teilen sieht und hört und denkt [2]. Die Gottheit des Xenophanes entspricht demnach als die Einheitssubstanz dem göttlichen Apeiron Anaximanders, welches gleichfalls als die unveränderliche einheitliche Substanz allen Wandlungen des Homers zugrunde liegt [3]. Denn auch darin schließt sich Xenophanes eng seinem Lehrer an, daß diese seine Einheitssubstanz an den Kosmos selbst gebunden, ihm immanent, aufgepaßt wird. Sie erfüllt den Kosmos, sie nimmt selbst seine Gestalt an, sie ist also als eine körperliche, stoffliche Wesenheit zu verstehen. Denn nur so ist die immer wiederkehrende Betonung der Gestalt der Gottheit zu erklären, welche letztere als die nach allen Richtungen gleichmäßig gebildete, als die kugelförmige, als die begrenzte charakterisiert wird. Eben weil die Gottessubstanz die Kosmoskugel nach allen ihren Teilen gleichmäßig erfüllt, wird sie selbst zur gleichgeformten Kugel. Es ist demnach der Kosmos von einer einheitlichen Substanz, einem substantiellen Stoffe erfüllt, welcher, materiell und körper-

[1]) Diog. 9, 21 die Worte τοῦτον Θεόφραστος — Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι, ungeschickt den Worten Ξενοφάνους διήκουσε Παρμενίδης angefügt, können sich nur auf Xenophanes beziehen. Über diesen vgl. Diels Kap. 11; die Dissertation von Mavrokordatos d. Monotheismus des Xenophanes. Diss. v. Leipzig 1910 bietet keine neuen Gesichtspunkte. Die unter des Aristoteles Namen gehende Schrift περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου enthält p. 977ª 12ff. in Kap. 3, 4 (mit dem falschen Untertitel περὶ Ζήνωνος) sehr wichtiges Material zur Beurteilung der Lehre des Xenophanes, welches seinem Kerne nach auf des Aristoteles Schrift πρὸς τὰ Ξενυφάνους Diog. 5, 25 zurückgeht. Kap. 3 gibt den Beweisgang des X. selbst, Kap. 4 die Kritik des Aristoteles.

[2]) Doch vgl. hierzu das später über das Xenophaneische ἕν zu sagende.

[3]) Auf den engen Zusammenhang der ionischen und der eleatischen Spekulation habe ich Rhein. Mus. 64, 185ff. hingewiesen: ich verweise auf das dort gesagte.

lich und zugleich mit allen Sinnen und mit Vernunft begabt, die Gottheit schlechthin ist[1]).

Die Milesier — und speziell Anaximander — hatten sich durch die Erfahrungen und sinnliche Beobachtung bestimmen lassen, die Einheit der Gottessubstanz anzunehmen: Xenophanes hat geglaubt, diese Einheit der Gottheit begrifflich erweisen zu können. Aber dieser Versuch, aus dem Begriffe selbst die wesentlichen Bestimmtheiten der Gottheit abzuleiten und zu erklären, ist völlig ungenügend. Xenophanes geht von unerwiesenen Voraussetzungen aus, die er als logisch unanfechtbar aufstellt, und er zieht zugleich Schlußfolgerungen, die ebenso unlogisch und unmöglich sind. Und er glaubt auf der einen Seite selbst begrifflich unwiderleglich entwickeln zu können, während er anderseits den logischen Definitionen seiner Vorgänger völlig skeptisch sich gegenüberstellt[2]). Da die einzelnen Bestimmungen, welche Xenophanes trifft, für die weitere Entwicklung des Gottesbegriffs von hoher Wichtigkeit geworden sind, müssen wir dieselben noch etwas genauer betrachten.

Die Hauptthese ist, daß es nur Einen Gott geben könne. Zum Erweise dieser Behauptung geht Xenophanes von der Voraussetzung aus, mit dem Begriffe „Gott" sei die höchste Macht und Stärke verbunden. Daraus folge aber, daß Gott nur Einer sein könne. Denn wären es mehrere, so müßten die einen

---

[1]) Fr. 23, 24

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα·
οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Vgl. dazu Diog. 9, 19 οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, μηδὲν ὅμοιον ἔχουσαν ἀνθρώπῳ· ὅλον δὲ ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν (das letzte gegen Pythagoras gerichtet)· σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀΐδιον; Aristot. 986 b 23 εἰς τὸν ὅλον, οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν; Hippol. 1, 14, 2 τὸν θεὸν ἀΐδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν; Galen h. philos. 7 θεὸν πεπερασμένον, λογικόν, ἀμετάβλητον.

[2]) Plut. Strom. 4 ἀποφαίνεται δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς καὶ καθόλου σὺν αὐταῖς τὸν λόγον διαβάλλει; Sext. m. 7, 14 τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὥς φασί τινες, μετήρχετο; 47 Xenophanes, unter denen genannt, welche τὸ κριτήριον ἀνεῖλον; Aristoteles (Euseb. pr. en. 14, 17, 1), Xenophanes denen zugezählt, welche οἴονται δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Hier erscheint also Xenophanes einerseits dem λόγος, dem Begriffe, vertrauend, anderseits denselben bekämpfend.

stärker und vollkommener, oder schwächer und unvollkommener sein als die andern: sie würden also dem Begriffe der Gottheit nicht mehr entsprechen; und auch mehrere gleiche seien mit diesem Begriffe unvereinbar. Es kann demnach nur Einer sein, auf den der Begriff, der mächtigste und vollkommenste zu sein und über alles zu herrschen, in absoluter Weise zutrifft. Aristoteles hat dem entgegengehalten, daß die begriffliche Bestimmung der höchsten Macht und Stärke nicht notwendig in bezug auf andere gesagt zu werden brauche; sie könne auch in bezug auf ihrem Träger selbst verstanden werden, so daß dieser in sich die größtmögliche Vollkommenheit besitze. In dieser Auffassung könne es aber mehrere Götter geben, da jeder für sich und in sich die größte Vollkommenheit haben könne. Außerdem setze sich die Beschränkung auf Einen Gott mit der Volksüberzeugung in Widerspruch, die unter einem höchsten Gotte viele andere Götter in verschiedenen Abstufungen annehme[1]).

Die zweite These des Xenophanes betrifft die Ewigkeit Gottes. Gott kann nicht entstanden oder erzeugt sein. Denn dann müßte er aus einem gleichen oder aus einem ungleichen entstanden sein. In ersterem Falle wäre der Erzeuger und der Erzeugte wesentlich gleich: es wäre damit also nichts Neues gegeben. Im andern Falle aber wäre der Erzeuger dem Erzeugten gegenüber ein Nichtseiender, aus einem Nichtseienden kann aber niemals ein Seiendes hervorgehen. Hier liegt der entscheidende Irrtum in der beschränkten Auffassung des „Sein": weil das eine nicht so ist wie das andere, wird ihm überhaupt das Sein als solches abgesprochen. Diese falsche Auffassung des Seinsbegriffs ist für die Anfänge der griechischen Spekulation von verhängnisvollster Wirkung geworden. Aristoteles hat denn auch die Richtigkeit der Schlußfolgerung des Xenophanes mit Recht geleugnet; und hat zugleich darauf hingewiesen, daß mit denselben Gründen das Entstehen und die Existenz aller Dinge geleugnet oder ihre Ewigkeit behauptet werden könne[2]).

---

[1]) Fr. 23 εἷς θεός —; die Beweisführung in der Schrift π. Ξενοφάνους 977^a 23—36; Kritik derselben 977^b 27—978^a 3; vgl. dazu Simplic. φυσ. 22, 30—33.

[2]) Vgl. 977^a 14—23; Kritik 977^b 21—26; Simplic. 22, 33 ff. τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθές φησιν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου); Plut. Str. 4.

Aus dem Begriffe der Einheit Gottes hat Xenophanes aber noch weitere Schlüsse gezogen und diese letzteren werfen auf den Gottesbegriff, wie er ihn faßt, ein sehr bezeichnendes Licht. Als Einer, sagt Xenophanes, muß Gott nach allen Seiten hin gleichmäßig sein und das ist nur möglich, wenn er kugelartig gebildet ist. Man erkennt aus dieser Bestimmung Gottes, wie sie Xenophanes als selbstverständlich aufstellt, daß Gott ein Körper, ein körperliches Wesen und damit zugleich eine materielle Substanz ist. Und dieses körperliche Wesen ist zugleich mit Vernunft und mit allen Sinnen begabt, welche Eigenschaften jedem einzelnen Teile seines Körpers zukommen müssen, eben weil sonst der Begriff des gleichmäßigen nicht zutreffen würde. Wir ersehen also hieraus, daß Xenophanes alle weiteren Näherbestimmungen der Gottheit aus der Einheit derselben ableitet. Die „Einheit“, in absolutem Sinne aufgefaßt, verlangt die völlig gleichmäßige Bildung: es muß demnach die Substanz eine in sich zusammenhängende, an keinem Punkte durch ein Mehr oder Weniger oder Anders unterschiedene Gestalt besitzen. Und da diese Gottessubstanz als ein denkender und mit allen Sinnen begabter Körper gefaßt ist, so muß diese Sinnes- und Vernunfttätigkeit wieder mit jedem einzelnen Teile des Körpers gleichmäßig verbunden sein. Denn wären Vernunft und Sinne nur mit einzelnen Teilen verbunden, so wäre ja die gleichmäßige Bildung des Körpers nicht in absoluter Weise durchgeführt[1]).

Auf diesem Wege glaubt Xenophanes den Begriff der Gottessubstanz, wie ihn die Ionier aufgestellt hatten, beweisen zu können. Man erkennt daraus — es muß das noch einmal hervorgehoben werden — daß der letztere für Xenophanes feststeht, ja die selbstverständliche Voraussetzung ist. Hatte Anaximander die Kugel des einen Kosmos von einem göttlichen Einheitsstoffe erfüllt angesehen, so läßt auch Xenophanes seine Gottheit eine völlig gleichmäßig gebildete Gestalt haben, welche als solche die Weltkugel erfüllt. Und ist für Anaximander die Substanz, von der die Kosmoskugel erfüllt ist, die vernünftige,

[1]) 977ª 36 ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρῶντα καὶ ἀκούοντα τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ — πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι· οὐ γὰρ τῇ μὲν τῇ δ' οὔ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ; daher zusammenfassend ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ ⟨ὅμοιον καὶ⟩ σφαιροειδῆ (Plut. Str. 4; Hippol. 1, 14, 2); Kritik 978ª 3—15.

so läßt auch Xenophanes dieselbe mit Vernunft und Sinnestätigkeit ausgerüstet sein, die er aber gleichmäßig mit jedem Einzelteile der körperlichen Substanz verbunden sich denkt. So ist die Welt des Xenophanes in allen ihren Teilen von einer Stoffsubstanz angefüllt, welche, an jedem Punkte gleichmäßig körperlich sich ausdehnend, zugleich überall sinnentätig und vernunfttätig ist.

Hat Xenophanes so durch Pressung des Einheitsbegriffs alle weiteren Bestimmtheiten der Gottheit erklären zu können gemeint, so hat er nun umgekehrt die begrifflichen Bestimmungen seiner Vorgänger widerlegen zu können gewähnt. Denn Anaximander gegenüber behauptet er den Begriff des Apeiron, dem Pythagoras gegenüber den des Peras. Jedes Ding, schließt er, hat als ein seiendes Anfang und Ende; da das Apeiron seinem Begriffe, d. h. seiner etymologischen Bedeutung nach, ohne Anfang und Ende ist, so ist es ein nicht seiendes: einem solchen kann aber Gott nicht gleich sein. Auf den letzteren paßt also der Begriff des Apeiron nicht; dieser ist für die Gottessubstanz undenkbar und unmöglich[1]). Und weiter ist auch der Begriff des Peras für die Gottheit unmöglich: denn das Peras als Grenze setzt eine Mehrheit von Dingen und Wesen voraus, weil das, was eine Grenze hat, eben an ein anderes grenzt. Es kann demnach der Gottheit auch nicht der Begriff des Peras zukommen, weil sie sonst nicht Eine sein könnte. Aristoteles hebt dem gegenüber hervor, daß Xenophanes selbst seine Gottheit als begrenzt annehme: denn als Kugelbildung sei sie ein Körper; ein solcher müsse aber eine Grenze haben, wie denn überhaupt jede Kugel ein Zentrum, und dieses wieder eine Peripherie, also eine Grenze voraussetze[2]). Wenn also Xenophanes in der Leugnung des pythagoreischen Peras sich selbst widerspricht, so hebt er nicht

---

[1]) Widerlegung des ἄπειρον εἶναι 977ᵇ 3ff.; Kritik 978ᵃ 16ff. Der Unterschied der Substanz des Xenophanes von der des Anaximander ist nur der, daß jener die eine Weltkugel annimmt, während der letztere unendlich viele setzt, in Wirklichkeit freilich stets nur die eine bekannte im Auge behält.

[2]) Widerlegung des περαίνειν 977ᵇ 6ff. (Xenophanes Gegner des Pythagoras Diog. 9, 18); Kritik 978ᵃ 16ff. Aristoteles weist darauf hin, daß jede σφαῖρα ein Körper und jedes σῶμα als solches ein πέρας haben müsse 978ᵃ 20ff.; 979ᵃ 5ff. Simplic. φυσ. 23, 4ff.

minder auch seinen Widerspruch gegen das Apeiron dadurch auf, daß er selbst wiederholt das Wort für seine Welt gebraucht. Entweder muß man annehmen, daß er sich in der Anwendung des Worts der Widersprüche, in die er sich damit verwickelt, nicht bewußt wurde; oder daß er hier das Wort Apeiron in altem, populärem Sinne gefaßt wissen wollte, wonach es nur allgemein eine unbestimmte Ausdehnung bezeichnen soll[1]).

Und weiter richtet sich des Xenophanes Polemik auch gegen die Begriffe Bewegung und Ruhe, wie diese wechselnd mit der Gottheit verbunden erscheinen. Daß er in der Bekämpfung der Bewegung die Ionier im Auge hat, darf man als sicher ansehen; ebenso wird er bei der ruhenden Gottheit an Pythagoras gedacht haben, der seinen höchsten Gott unbeweglich verharrend am Pole thronen läßt. Xenophanes deduziert wieder aus dem Begriffe der Gottheit selbst, daß der letzteren weder eine Bewegung noch ein Unbewegtsein zukomme. Was zunächst das letztere betrifft, so zieht hier Xenophanes dieselbe Schlußfolgerung wie bezüglich des Apeiron. Denn da jedes Ding, als ein Seiendes, sich bewegt, so ergibt sich für ihn die Schlußfolgerung, daß ein Nichtseiendes sich nicht bewege. Gott kann aber nicht dieselbe Eigenschaft, wie das Nichtseiende haben. Er kann demnach nicht unbewegt sein. Aber er kann auch wieder nicht bewegt sein. Denn jede Bewegung oder Wandlung setzt eine Mehrheit von Dingen oder Wesen oder Zuständen voraus: das sich bewegende muß sich in ein anderes bewegen, d. h. in einen anderen Raum oder Zustand oder in ein anderes Wesen, eine andere Form übergehen. Da Gott aber in absolutem Sinne Einer ist, so muß ihm überhaupt die Möglichkeit der Bewegung und Wandlung abgesprochen werden[2]).

Alle diese Folgerungen, die Xenophanes betreffs Bewegung und Ruhe, Unbegrenztheit und Begrenzung zieht, müssen uns

---

[1]) Fr. 28 τὸ κάτω der Erde ’εις ἄπειρον ἱκνεῖται; die Luft ἄπειρον βάθος Aristot. 976^{a} 32; ebenso läßt er Aetius 2, 24, 9 die Sonne εἰς ἄπειρον προιέναι. Die Späteren schwanken deshalb über des Xenophanes eigentliche Meinung: Nikolaus behauptet, er lehre θεὸν ἄπειρον (Cic. Ac. 2, 118 infinitum); Alexander dagegen πεπερασμένον (καὶ σφαιροειδῆ) Simplic. φυς. 23, 14. Auch Aristoteles sagt 986^{b} 20 τῆς φύσεως τούτων οὐδὲ ἑτέρας (ob πεπερασμένον oder ἄπειρον) ἔοικε θιγεῖν.

[2]) Widerlegung des κινεῖσθαι und ἀκίνητον εἶναι 977^{b} 8 ff.; Kritik 978^{b} 15 ff.; Simplic. φυσ. 23, 6 ff.

den Eindruck der Spielerei, des nicht ernst gemeinten machen. Es ist aber durchaus kein Grund anzunehmen, Xenophanes selbst habe dieselben nicht ernst aufgefaßt. Schon die Bekämpfung seiner Gründe durch Aristoteles zeigt, daß, die letzteren in vollem Ernste von Xenophanes aufgestellt sind. Aber wie ist es möglich, muß man fragen, daß Xenophanes der Gottessubstanz Bewegung und Unbewegtsein zu gleicher Zeit hat absprechen können? Wird damit nicht überhaupt die Existenz der Gottheit selbst aufgehoben? Wir kommen damit zu dem entscheidenden Momente der ganzen eleatischen Lehre und es ist notwendig, diesen Punkt einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen.

Für die Ionier vollzog sich die Wirksamkeit der Gottessubstanz in einer unausgesetzten Bewegung eben der Gottheit. Wir wissen aus Platos Kritik, daß es gerade dieses ruhelose Sichbewegen gewesen ist, welche die Polemik und den Spott herausforderte: die in ewiger Verwandlung begriffene göttliche Einheitssubstanz nahm damit einen unwürdigen, ja einen skurrilen Charakter an. Xenophanes Wort „ewig am selbigen Orte verharrt er, in nichts sich bewegend, denn nicht geziemt es ihm bald hierhin, bald dorthin zu wandern“ wird also verständlich. Es ist der Gottheit unwürdig in ewiger Bewegung und Wandlung zu sein. Denn in einem solchen steten Wechsel des Raums und des Zustandes kann die Gottheit auch ihrer inneren Wesenheit nach nicht unberührt bleiben. Xenophanes aber stellt als selbstverständliche Forderung auf, daß die Gottheit erhaben über allem äußeren und inneren Wandel, und damit unabhängig von allen Einflüssen, daß sie innerlich frei ist. So läßt er seine Gottessubstanz selbst unbewegt verharren; erkennt aber zugleich in ihr die Ursache, den Grund aller Bewegung. Denn es heißt von Gott: „doch sonder Mühe setzt er alle Dinge durch seines Geistes Denkkraft in Bewegung“ [1]). Wir ersehen aus diesen

---

1) Fr. 26, 25

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίναι.

Hier bezeichnet das κινεῖσθαι οὐδέν die absolute Bewegungslosigkeit des göttlichen ἕν, während seine Polemik gegen das ἀκίνητον die Ruhe als den vorübergehenden Zustand in der Erscheinungswelt der Dinge im Auge hat.

minder auch seinen Widerspruch gegen das Apeiron dadurch auf, daß er selbst wiederholt das Wort für seine Welt gebraucht. Entweder muß man annehmen, daß er sich in der Anwendung des Worts der Widersprüche, in die er sich damit verwickelt, nicht bewußt wurde; oder daß er hier das Wort Apeiron in altem, populärem Sinne gefaßt wissen wollte, wonach es nur allgemein eine unbestimmte Ausdehnung bezeichnen soll[1]).

Und weiter richtet sich des Xenophanes Polemik auch gegen die Begriffe Bewegung und Ruhe, wie diese wechselnd mit der Gottheit verbunden erscheinen. Daß er in der Bekämpfung der Bewegung die Ionier im Auge hat, darf man als sicher ansehen; ebenso wird er bei der ruhenden Gottheit an Pythagoras gedacht haben, der seinen höchsten Gott unbeweglich verharrend am Pole thronen läßt. Xenophanes deduziert wieder aus dem Begriffe der Gottheit selbst, daß der letzteren weder eine Bewegung noch ein Unbewegtsein zukomme. Was zunächst das letztere betrifft, so zieht hier Xenophanes dieselbe Schlußfolgerung wie bezüglich des Apeiron. Denn da jedes Ding, als ein Seiendes, sich bewegt, so ergibt sich für ihn die Schlußfolgerung, daß ein Nichtseiendes sich nicht bewege. Gott kann aber nicht dieselbe Eigenschaft, wie das Nichtseiende haben. Er kann demnach nicht unbewegt sein. Aber er kann auch wieder nicht bewegt sein. Denn jede Bewegung oder Wandlung setzt eine Mehrheit von Dingen oder Wesen oder Zuständen voraus: das sich bewegende muß sich in ein anderes bewegen, d. h. in einen anderen Raum oder Zustand oder in ein anderes Wesen, eine andere Form übergeben. Da Gott aber in absolutem Sinne Einer ist, so muß ihm überhaupt die Möglichkeit der Bewegung und Wandlung abgesprochen werden[2]).

Alle diese Folgerungen, die Xenophanes betreffs Bewegung und Ruhe, Unbegrenztheit und Begrenzung zieht, müssen uns

---

[1]) Fr. 28 τὸ κάτω der Erde ’εις ἄπειρον ἱκνεῖται; die Luft ἄπειρον βάθος Aristot. 976[a] 32; ebenso läßt er Aetius 2, 24, 9 die Sonne εἰς ἄπειρον προιέναι. Die Späteren schwanken deshalb über des Xenophanes eigentliche Meinung: Nikolaus behauptet, er lehre θεὸν ἄπειρον (Cic. Ac. 2, 118 infinitum); Alexander dagegen πεπερασμένον (καὶ σφαιροειδῆ) Simplic. φυς. 23, 14. Auch Aristoteles sagt 986[b] 20 τῆς φύσεως τούτων οὐδὲ ἑτέρας (ob πεπερασμένον oder ἄπειρον) ἔοικε θιγεῖν.

[2]) Widerlegung des κινεῖσθαι und ἀκίνητον εἶναι 977[b] 8 ff.; Kritik 978[b] 15 ff.; Simplic. φυσ. 23, 6 ff.

den Eindruck der Spielerei, des nicht ernst gemeinten machen. Es ist aber durchaus kein Grund anzunehmen, Xenophanes selbst habe dieselben nicht ernst aufgefaßt. Schon die Bekämpfung seiner Gründe durch Aristoteles zeigt, daß, die letzteren in vollem Ernste von Xenophanes aufgestellt sind. Aber wie ist es möglich, muß man fragen, daß Xenophanes der Gottessubstanz Bewegung und Unbewegtsein zu gleicher Zeit hat absprechen können? Wird damit nicht überhaupt die Existenz der Gottheit selbst aufgehoben? Wir kommen damit zu dem entscheidenden Momente der ganzen eleatischen Lehre und es ist notwendig, diesen Punkt einer eingehenden Betrachtung zu unterziehen.

Für die Ionier vollzog sich die Wirksamkeit der Gottessubstanz in einer unausgesetzten Bewegung eben der Gottheit. Wir wissen aus Platos Kritik, daß es gerade dieses ruhelose Sichbewegen gewesen ist, welche die Polemik und den Spott herausforderte: die in ewiger Verwandlung begriffene göttliche Einheitssubstanz nahm damit einen unwürdigen, ja einen skurrilen Charakter an. Xenophanes Wort „ewig am selbigen Orte verharrt er, in nichts sich bewegend, denn nicht geziemt es ihm bald hierhin, bald dorthin zu wandern“ wird also verständlich. Es ist der Gottheit unwürdig in ewiger Bewegung und Wandlung zu sein. Denn in einem solchen steten Wechsel des Raums und des Zustandes kann die Gottheit auch ihrer inneren Wesenheit nach nicht unberührt bleiben. Xenophanes aber stellt als selbstverständliche Forderung auf, daß die Gottheit erhaben über allem äußeren und inneren Wandel, und damit unabhängig von allen Einflüssen, daß sie innerlich frei ist. So läßt er seine Gottessubstanz selbst unbewegt verharren; erkennt aber zugleich in ihr die Ursache, den Grund aller Bewegung. Denn es heißt von Gott: „doch sonder Mühe setzt er alle Dinge durch seines Geistes Denkkraft in Bewegung“ [1]). Wir ersehen aus diesen

[1]) Fr. 26, 25

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.
ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίναι.

Hier bezeichnet das κινεῖσθαι οὐδέν die absolute Bewegungslosigkeit des göttlichen ἕν, während seine Polemik gegen das ἀκίνητον die Ruhe als den vorübergehenden Zustand in der Erscheinungswelt der Dinge im Auge hat.

Worten, daß er die Bewegung der Materie, die sich in die Einzeldinge wandelt, keineswegs leugnet: er will aber diese Stoffwandlungen nicht aus der eigenen Initiative der Materie hervorgehen lassen, sondern sucht nach einer außer ihr befindlichen Ursache, aus der sich dieselbe erklärt. Die Ursache liegt eben in der Gottessubstanz, deren Denkkraft allein genügt, die Materie in Bewegung zu setzen. In dieser Auffassung kommen also Bewegung und Ruhe der Gottheit gleichmäßig zu.

Das wesentliche Moment der Xenophaneischen Weltanschauung ist also, wie sich aus dem Gesagten ergibt, die Scheidung der Gottessubstanz von der elementaren Materie. Stand es für die Ionier fest, daß in allen Wandlungen der Materie die Grundform dieser als das eigentlich Wesentliche und Göttliche, sich intakt erhalte, die somit zwar in ewiger Bewegung, dennoch in sich identisch bleibt, so trennt Xenophanes diese in ihrer Identität verharrende göttliche Substanz von der Materie: nur die letztere bewegt sich und wandelt sich, die Gottessubstanz bleibt unbewegt. Diesen dualistischen Gedanken dürfen wir auf pythagoreische Einflüsse zurückführen. Die den Kosmos erfüllende Gottessubstanz ist als ein unendlich feiner Stoff gedacht, der unlöslich mit der Materie selbst sich verbindet, und der sich unter allen Wandlungen und Bewegungen der letzteren unverändert und unbewegt erhält. Xenophanes hat also die räumliche Koexistenz zweier Substanzen, der Gottessubstanz und der eigentlich tellurischen Materie, gelehrt. Und diese räumliche tellurische Verbindung der beiden Substanzen wird uns auch direkt als Xenophaneische Lehre bezeugt: Gott, heißt es, ist mit allen Dingen verbunden, mit allen Dingen und Wesen organisch verwachsen[1]). Es ist also in allen Dingen und Teilen des Kosmos die Gottessubstanz als die unbeweglich ruhende mit der ewig wandelbaren Materie organisch verbunden. Und gerade in diesem Verhältnis der ruhenden Gottessubstanz zur bewegten Materie glaubt Xenophanes eine Erklärung für die wechselnde Beziehung von Ruhe und Bewegung zur Gottheit zu finden. Die Substanz selbst ruht, sie ist aber zugleich Ursache

[1]) Sext. Pyrrh. I, 225 τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσιν σφαιροειδῆ καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀμετάβλητον καὶ λογικόν.

der elementaren Bewegung: die Materie als solche ist tot und unbewegt, ihre Bewegung ist durch die Gottessubstanz bedingt.

Auf welche Weise aber die Materie mit der Gottessubstanz verbunden ist, darüber hat sich, soweit wir urteilen dürfen, Xenophanes überhaupt nicht bestimmt ausgesprochen. Er hat scheinbar die Materie als unbezweifelbare Realität hingenommen: nur das Wechselverhältnis von Materie und Gottessubstanz hat für ihn Interesse. Die Materie selbst hat Xenophanes in alter Weise gelehrt: die vier Grundformen derselben, Erde, Wasser, Luft, Feuer stehen auch für ihn fest, wie ihm nicht minder die Tatsache, daß diese vier elementaren Formen ineinander übergehen können, außer Zweifel ist. Es ist also in Wirklichkeit nur eine Materie: die verschiedenen Erscheinungsformen derselben sind nur Wandlungen der einen Grundform. Und diese Grundform ist für Xenophanes das Erdelement[1]). Aus dem letzteren gehen durch immer zunehmende Auflösung und Verflüchtigung der Bestandteile Wasser, Luft und Feuer hervor. Aber während so die tellurische Materie in steter Wandlung und Bewegung ist, bleibt die göttliche Einheitssubstanz, wie gesagt, obgleich unlöslich mit der Materie vereinigt, selbst unbewegt. Und es geht jene Ausscheidung nicht aus der eigenen Kraft des Erdelements vor sich, sondern es ist allein die mit demselben organisch verbundene Gottessubstanz, welche diese Bewegung ins Werk setzt.

Die originale Auffassung des Verhältnisses beider Substanzen, wonach die Gottessubstanz zwar wesentlich von dem elementaren Stoff geschieden, dennoch zugleich unlöslich mit diesem vereinigt ist, hat schon im Altertum eine verschiedene Wertung der Xenophaneischen Lehre veranlaßt. Obgleich der Grundgedanke dieser dualistisch ist, ist doch die überwiegende Mehrzahl der Kommentatoren der Ansicht, daß Xenophanes den Monisten zuzuzählen sei[2]). Die organische Vereinigung der beiden Substanzen zur Einheit hat für ihr Urteil den Ausschlag gegeben.

---

1) Vgl. hierüber meine Meteorol. Theorien 86 ff. u. ö.

2) Timon fr. 59 ἓν ταὐτό τε πᾶν —, μίαν φύσιν — ὁμοίαν; Plato Soph 242 D ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων; Simpl. φυσ. 22, 26 ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν; 22, 30 τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν; Cic. ac. 2, 118 unum esse omnia; Galen h. philos. 7 πάντα ἓν καὶ τοῦτο ὑπάρχειν θεόν; Sext. Pyrrh. 1, 225 ἓν τὸ πᾶν.

Aber Aristoteles bezeugt es, daß Xenophanes nirgends bestimmt von einem absoluten Einen spricht, sondern daß er nur die Einheit Gottes, d. h. der Gottessubstanz, hervorhebt[1]). Die verschiedene Charakteristik der einen und der andern Substanz, d. h. der Gottheit einer-, der elementaren Materie anderseits, läßt darüber keinen Zweifel, daß Xenophanes trotz der organischen Verbindung beider an der dualistischen Auffassung festhält. Ist die Gottessubstanz unbewegt und absolut seiend, so ist die Materie bewegt und unausgesetzt werdend. Und ist die Einheitssubstanz ewig und unvergänglich, so ist die Materie den zeitlichen Wandlungen unterworfen. So können die Berichterstatter den Xenophanes die Ewigkeit und zugleich die Vergänglichkeit des Kosmos lehren lassen. Denn es ist nur konsequent gedacht, wenn Xenophanes mit dem göttlichen Seinsgrunde auch die äußere Gestalt des Kosmos bestehen läßt, weil die Gottessubstanz, als Kugel gefaßt, den ewigen Bestand der Weltkugel voraussetzt. Anderseits ist aber der elementare Stoff selbst an diesen Bestand nicht gebunden, da er aus der Entfaltung in die Einzelelemente wieder in sein irdisches Grundelement zurückkehren und so die ganze Erscheinungswelt in die tellurische Urmaterie auflösen kann. So erklären sich die scheinbar sich widersprechenden Referate von dem Vergehen und von dem Ewigverharren des Kosmos[2]).

Der große und originale Gedanke des Xenophanes ist also die Annahme zweier unlöslich verbundener Substanzen. Aber wenn die Pythagoreer die beiden Substanzen der ungeschiedenen Materie und des göttlichen Formprinzips von Haus aus geschieden sein lassen, um sie in der Gestaltung des Kosmos und seiner Einzeldinge miteinander mehr äußerlich in Verbindung zu bringen,

---

[1]) [Arist.] de Xenoph. 979ᵃ 2 οὐδαμοῦ λέγει ὅτι ἓν ἐστι μόνον, ἀλλ' ὅτι εἷς μόνος θεός, nach Kern's geistvoller Ergänzung des korrupten Textes.

[2]) Das Nacheinander von κόσμοι Diog. 9, 19 κόσμους ἀπείρους, οὐ παραλλακτοὺς δέ, gegen Anaximander gerichtet; daher Aetius 2, 1, 3 ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατά πᾶσαν περιαγωγὴν γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι nur auf die in der Zeit nacheinander entstehenden und vergehenden zu beziehen. Hippol. 1, 14, 3 ἀπείρους ἡλίους καὶ σελήνας, weil jeden Tag neu; 1, 14, 6 nach jeder Auflösung des Kosmos Neuschöpfung. Diog 9, 19 πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι (die Einzeldinge), dagegen Aetius 2, 4, 11 ἀγένητον καὶ ἀίδιον καὶ ἄφαρτον τὸν κόσμον, d. h. die σφαῖρα des Kosmos als solche.

so läßt Xenophanes beide Prinzipien räumlich und organisch verbunden sein. Und während Pythagoras auch nach und in der Vereinigung der beiden Weltfaktoren die räumliche Geschiedenheit derselben insofern festhält, als die Form sich von außen, wenn auch in feinsten und deshalb unsichtbaren Atomteilchen, der Materie, anfügt, so läßt Xenophanes die räumliche Verbindung beider Substanzen eine so enge und innerliche sein, daß eine Scheidung beider unmöglich wird. Diese räumliche Koexistenz der beiden Substanzen ist, wie schon gesagt, das eigentlich Originale der Xenophaneischen Weltanschauung. Denn mag die Gottessubstanz als ein noch so feiner Stoff aufgefaßt sein, er bleibt doch für Xenophanes stofflich und körperhaft und füllt als Körper den gesamten Kosmos aus. Und da nicht minder das tellurische Element, sei es in seiner Isolierung, sei es in seiner Wandlung in die übrigen Elemente, den Kosmos erfüllt, so sehen wir zwei verschiedene Substanzen oder Stoffe denselben Raum einnehmen. Die Gottessubstanz erscheint hier also fast als ein geistiger Begriff: die Verbindung der tellurischen Materie mit der Substanz der Vernunft bringt die enge Vereinigung von Körper und Geist, von Stoff und Kraft zum Ausdruck [1]). Wir würden aber in einem schweren Irrtum befangen sein, wenn wir die vernünftige Gottessubstanz des Xenophanes, dem Scheine folgend, als rein geistig gedacht, ohne ein substantielles und körperliches Substrat gefaßt, erklären wollten. Die bestimmten Charakterisierungen dieser Substanz als eines zusammenhängenden, lückenlosen, in allen Teilen gleichmäßig gebildeten körperlichen Stoffs widersprechen einer solchen Annahme aufs bestimmteste. Dennoch bleibt diese Konzeption der Gottessubstanz, wie sie Xenophanes erfaßt hat, ein großartiger Gedanke, der in den Anfängen der Spekulation einzigartig ist. Und das kommt auch darin zum Ausdruck, daß diese Gottessubstanz nur nach ihrer Sinnen- und Vernunfttätigkeit charakterisiert wird, während jede weitere Qualifikation ihrer substantiellen Wesenheit vermieden wird. Denn die Merkmale der Einheitlichkeit und Ewigkeit, der Homogenität und Kugelbildung, sowie des Begabtseins mit

---

[1]) Daher Simplic. φυσ. 22, 25 οὐ περὶ φυσικοῦ στοιχείου λέγοντες οὗτοι (die Eleaten); daher nach Theophr. 22, 29 ἑτέρας μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας.

allen Sinnen und mit Vernunft, wie sie allein von der Gottessubstanz angesagt werden, gehen jeder näheren Bestimmung der substantiellen Wesenheit aus dem Wege. Auf keinen Fall ist dieses göttliche Eine mit Pythagoras und Heraklit als Feuer- und Wärmeprinzip zu fassen, da das Feuerelement nach Xenophaneischer Lehre erst durch die Einwirkung der Gottheit aus dem tellurischen Elemente sich herausbildet. Die Gottessubstanz ist eben als ein aller sinnlichen Qualifikation entrückter Denkstoff gefaßt, und insofern hat Simplicius in gewisser Weise recht, wenn er ihn nicht physikalisch, sondern metaphysisch erklären will[1]). Es bleibt nur der Unterschied, daß die Gottessubstanz dem Kosmos selbst immanent sich verhält und unlöslich mit der tellurischen Materie und den aus dieser hervorgegangenen Einzeldingen verbunden ist.

Sehr bestritten ist die Frage, ob Xenophanes außer dem einen Gotte, der einheitlichen Gottessubstanz, noch andere untergeordnete Gottheiten angenommen habe[2]). Der steten energischen Betonung gegenüber, mit der er die Einheit der Gottheit hervorhebt, ist es prinzipiell nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich, daß er weitere Götter gelehrt habe. Seine Deduktion, es widerspreche dem Begriffe der Gottheit sich unterzuordnen, macht durchaus den Eindruck einer Polemik gegen die Volksmeinung, welche neben und unter Zeus andere Götter statuierte. Und damit stimmt die Verachtung, mit der Xenophanes über den herrschenden Glauben der Menge sich ausläßt. Alles, sagt er, haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was immer bei den Menschen Schmach und Schimpf ist, Stehlen und Ehebrechen und Betrügen. Und weiter spottet er über

---

[1]) Simplic. φυσ. 23, 9ff. bezieht die ἠρεμία des κινεῖσθαι οὐδέν, die absolute Bewegungslosigkeit, auf die metaphysische Wesenheit der Gottheit. Den Ausdruck „Denkstoff" hat, soviel ich weiß, Windelband zuerst gebraucht: er trifft durchaus das Richtige.

[2]) Vgl. im allgemeinen J. Freudenthal, die Theologie des X., Breslau 1886 (= Jahresbericht d. Fränkel-Stiftung); Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 322ff. Freudenthal vertritt die Ansicht, daß auch Xenophanes den Grundgedanken des Polytheismus festgehalten habe. Gegen ihn Zeller das. 2, 1ff. Gegen die unwürdige Auffassung der Götter Fr. 11—16; vgl. auch Plut. Js. 70, p. 379B; de superst. 13, p. 171E gegen das Sterben der Götter, wie es der Kult annimmt. Fr. 1, 21 die Kämpfe der Titanen, Giganten, Kentauren πλάσματα τῶν προτέρων.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] Wenn Xenophanes [illegible]

[illegible] philosophische Überzeugung [illegible] werden. [illegible] bezeichneten [illegible] Gewalt [illegible]

Xenophanes hat [illegible] Selbständigkeit seines Denkens erkannt, daß das Wesen der Götter und ihr Verhältnis zu der Welt ein [illegible] Geheimnis bleiben. Kein Mensch, sagt er, hat die Wahrheit; von Sterblichen gibt es niemand, der sie in bezug auf die Götter und den Zusammenhang der Dinge wüßte. Und spräche jemand auch einmal richtig das Allervollkommenste, so weiß er es selbst nicht; denn uns Menschen ist nur Wahn beschieden und über eine gewisse Wahrscheinlichkeit kommen wir nicht hinaus. Denn nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene offenbart, sondern allmählich nur finden sie tastend und suchend das Bessere[2]).

In solcher Resignation kann Xenophanes sehr wohl den Göttern des bestehenden Kults huldigen, ohne seiner philosophischen Überzeugung untreu zu werden. Denn indem er

---

[1]) Fr. 1, 13

χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας,
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις;

θεοί Fr. 18, 34; Philo prov. 2, 39 von den Eleaten überhaupt vitam omnem ad pietatem laudemque deorum dedicantes; Cic. div. 1, 3, 5 Xenophanes unus qui deos esse diceret. Diese Angaben können aus der Erwähnung des Xenophanes von Kult geschlossen sein.

[2]) Fr. 18, 34. Daher seine Aussprüche Diog. 9, 20 τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ 20 ἀκατάληπτα τὰ πάντα; Fr. 35 seine Lehre nur ἐοικότα; Arius bei Stob. 2, 1 18, p. 6, 14 W. θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν. Diese Resignation schließt sein Selbstgefühl nicht aus, daher Fr. 2, 12 ῥώμης ἀμείνων ἡμετέρη σοφίη.

allen Sinnen und mit Vernunft, wie sie allein von der Gottessubstanz angesagt werden, gehen jeder näheren Bestimmung der substantiellen Wesenheit aus dem Wege. Auf keinen Fall ist dieses göttliche Eine mit Pythagoras und Heraklit als Feuer- und Wärmeprinzip zu fassen, da das Feuerelement nach Xenophaneischer Lehre erst durch die Einwirkung der Gottheit aus dem tellurischen Elemente sich herausbildet. Die Gottessubstanz ist eben als ein aller sinnlichen Qualifikation entrückter Denkstoff gefaßt, und insofern hat Simplicius in gewisser Weise recht, wenn er ihn nicht physikalisch, sondern metaphysisch erklären will[1]). Es bleibt nur der Unterschied, daß die Gottessubstanz dem Kosmos selbst immanent sich verhält und unlöslich mit der tellurischen Materie und den aus dieser hervorgegangenen Einzeldingen verbunden ist.

Sehr bestritten ist die Frage, ob Xenophanes außer dem einen Gotte, der einheitlichen Gottessubstanz, noch andere untergeordnete Gottheiten angenommen habe[2]). Der steten energischen Betonung gegenüber, mit der er die Einheit der Gottheit hervorhebt, ist es prinzipiell nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich, daß er weitere Götter gelehrt habe. Seine Deduktion, es widerspreche dem Begriffe der Gottheit sich unterzuordnen, macht durchaus den Eindruck einer Polemik gegen die Volksmeinung, welche neben und unter Zeus andere Götter statuierte. Und damit stimmt die Verachtung, mit der Xenophanes über den herrschenden Glauben der Menge sich ausläßt. Alles, sagt er, haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was immer bei den Menschen Schmach und Schimpf ist, Stehlen und Ehebrechen und Betrügen. Und weiter spottet er über

---

[1]) Simplic. φυσ. 23, 9ff. bezieht die ἠρεμία des κινεῖσθαι οὐδέν, die absolute Bewegungslosigkeit, auf die metaphysische Wesenheit der Gottheit. Den Ausdruck „Denkstoff“ hat, soviel ich weiß, Windelband zuerst gebraucht: er trifft durchaus das Richtige.

[2]) Vgl. im allgemeinen J. Freudenthal, die Theologie des X., Breslau 1886 (= Jahresbericht d. Fränkel-Stiftung); Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 322ff. Freudenthal vertritt die Ansicht, daß auch Xenophanes den Grundgedanken des Polytheismus festgehalten habe. Gegen ihn Zeller das. 2, 1ff. Gegen die unwürdige Auffassung der Götter Fr. 11—16; vgl. auch Plut. Js. 70, p. 379B; de superst. 13, p. 171E gegen das Sterben der Götter, wie es der Kult annimmt. Fr. 1, 21 die Kämpfe der Titanen, Giganten, Kentauren πλάσματα τῶν προτέρων.

die Menschen, welche meinen, Götter würden geboren und hätten Kleidung, Sprache und Gestalt wie die Menschen. Dementsprechend sagen die Äthiopen, die Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker dagegen, sie seien blauäugig und rothaarig. Ja, hätten die Ochsen und Rosse, fügt Xenophanes voll Spott hinzu, Hände und könnten malen und plastische Werke schaffen, wie die Menschen, so würden die Rosse ihre Götter roßähnlich, die Ochsen die übrigen ochsenähnlich malen und formen. Wenn Xenophanes trotzdem wiederholt von Göttern spricht und selbst am Kulte derselben sich beteiligt, so kann daraus nicht auf seine philosophische Überzeugung geschlossen werden. Die größten und freisten Denker haben oft auf den bestehenden Glauben und Kult Rücksicht genommen, ohne damit ihrer innerlichen Überzeugung Gewalt anzutun[1]). Und Xenophanes hat bei aller Selbständigkeit seines Denkens anerkannt, daß das Wesen der Gottheit und ihre Verbindung mit der Welt auf einem Geheimnisse beruhen. Nur Gott, sagt er, hat die Wahrheit; von Sterblichen gibt es niemand, der sie in bezug auf die Götter und den Zusammenhang der Dinge wüßte. Und spräche jemand auch einmal zufällig das Allervollkommenste, so weiß er es selbst nicht; denn uns Menschen ist nur Wahn beschieden und über eine gewisse Wahrscheinlichkeit kommen wir nicht hinaus. Denn nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene offenbart, sondern allmählich nur finden sie tastend und suchend das Bessere[2]).

In solcher Resignation kann Xenophanes sehr wohl den Göttern des bestehenden Kults huldigen, ohne seiner philosophischen Überzeugung untreu zu werden. Denn indem er

---

[1]) Fr. 1, 13

χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὔφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις;

θεοί Fr. 18, 34; Philo prov. 2, 39 von den Eleaten überhaupt vitam omnem ad pietatem laudemque deorum dedicantes; Cic. div. 1, 3, 5 Xenophanes unus qui deos esse diceret. Diese Angaben können aus der Erwähnung des Xenophanes von θεοί geschlossen sein.

[2]) Fr. 18, 34. Daher seine Aussprüche Diog. 9, 19 τὰ πολλὰ ἥσσω νοῦ 20 ἀκατάληπτα τὰ πάντα; Fr. 35 seine Lehre nur ἐοικότα; Arius bei Stob. 2, 1 18, p. 6, 14 W. θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν. Diese Resignation schließt sein Selbstgefühl nicht aus, daher Fr. 2, 12 ῥώμης ἀμείνων ἡμετέρη σοφίη.

jenen dient, will er damit doch nur der Gottheit als solcher dienen, die für ihn allein der Grund alles Seins und Lebens ist und bleibt.

Kämen für Xenophanes überhaupt andere Götter in Betracht, so könnte man nur an die stofflichen Elemente, als die Phasen des durch die Allgottheit bewirkten Naturprozesses, denken. Nichts aber deutet an, daß dieselben als göttlichen Wesens, wenn auch in untergeordnetem Sinne, aufgefaßt sind. Die Elemente repräsentieren die Materie und diese ist an sich tot und irdisch. Nur die von der Gottesvernunft ausgehende Kraft setzt auch sie in Bewegung und schafft so den Naturprozeß. Mit dieser Auffassung der Materie, als der selbst der göttlichen Natur ermangelnden, wird es zusammenhängen, daß Xenophanes ein entschiedener Bekämpfer der Mantik war, die doch nur dann berechtigt erscheint, wenn der Stoff selbst in sich die Fähigkeit trägt, den Willen der Gottheit widerzuspiegeln[1]). Xenophanes hat den gesamten Stoff, wie er in den vier Elementen zur Erscheinung kommt, soweit wir erkennen können, völlig der göttlichen Natur, in der die Ionier dieselbe aufgefaßt hatten, entkleidet, und hat alle Gottheit ausschließlich der einen Seins- und Lebenssubstanz vorbehalten. Die Verbindung dieser mit der tellurischen Materie und den aus ihr hervorgegangenen Einzeldingen ist und bleibt ein unergründliches Mysterium.

Xenophanes ist ein originaler Denker[2]). Hat er auch zunächst an die ionische und pythagoreische Lehre angeknüpft, so hat er doch seine Weltanschauung völlig selbständig ausgestaltet. Indem er Stoff und Gottheit zu zwei nebeneinander bestehenden Wesenheiten erhob, die er zugleich als räumlich koexistent organisch vereinte, hat er eine Geistesschöpfung vollbracht, die ihn den ersten Philosophen Griechenlands an die Seite stellt. Anaximander, Pythagoras und Xenophanes stehen als die gleichberechtigten und bahnbrechenden Denker nebeneinander: die

---

[1]) Cic. divin. 1, 3, 5; Aetius 5, 1, 1. Wie die Mantik, so hat Xenophanes auch die Unsterblichkeit der Seele verworfen. Denn da diese Macrob. S. Scip. 1, 14, 19 ex terra et aqua entsteht, d. h. πνεῦμα Diog. 9, 19 von der tellurischen Urmaterie sich ablöst, so muß dieselbe gleich allen Dingen vergänglich sein.

[2]) Eine volle Anerkennung findet derselbe bei Frz. Kern kl. Schr. 2, 109 ff., der durch Xenophanes die Identität von Gott und Welt gelehrt annimmt.

drei von ihnen begründeten Gedankenströmungen hat Heraklit später in ein gemeinsames Bett zu leiten versucht.

Parmenides, der Schüler des Xenophanes, hat die Forschung seines Lehrers weitergeführt. In der Erfassung des Grunddogmas von der göttlichen Einheitssubstanz stimmt er mit Xenophanes durchaus überein, in andern Fragen geht er seinen eigenen Weg. Sehen wir, wie sich seine Spekulation im einzelnen gestaltet[1]).

Aus des Parmenides Schrift ist gerade seine Deduktion über die Einheitssubstanz erhalten, und so ist es uns möglich, dem Gange seiner Beweisführung selbst zu folgen. „Auf dem Wege," sagt er, „der zu der Überzeugung von der alleinigen Wahrheit des Seienden (d. h. eben der in absolutem Sinne allein existierenden Gottessubstanz) führt, stehen viele Kennzeichen: das Seiende ist nämlich ungeworden und unvergänglich, es ist absolut, einzig, unveränderlich, ohne Ende — denn es war weder, noch wird es sein, da es in seiner Allheit nur im Jetzt verharrt —; es ist endlich eines und in sich zusammenhängend" [2]). Diese Summe von Prädikaten wird dann aber im folgenden in drei Kategorien zusammengefaßt und näher begründet. Zunächst wird das „ungeworden" und „unvergänglich" bewiesen[3]). Das Seiende, d. h. die göttliche Grundsubstanz, ist ungeworden, weil das Werden und Entstehen eines Seienden überhaupt unmöglich ist. Denn erstens: Aus einem Seienden kann das Seiende nicht entstanden sein, da dieses letztere, in absolutem Sinne gefaßt, die Annahme jedes andern Seins für alle Zeiten ausschließt. Das Seiende, wie

[1]) H. Diels Parmenides griech. u. deutsch, Berlin 1897; Fragm. d. Vors. Kap. 18, Nietzsche Werke 10, 44 ff. Parmenides gibt seine Ausführungen in der Form einer Vision, über die vgl. meinen Aufsatz im Arch. f. Gesch. d. Philos. 20, 25 ff.

[2]) Die Worte Fr. 8

μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ᾽ ἔασι,
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,

ἕν, συνεχές· bilden das Thema, welches im folgenden ausgeführt wird.

[3]) Fr. 8, 6—21. Die Lücke V. 7 nach Diels Parmen. 77 so auszufüllen: οὔτ' ἔκ τευ ἐόντος ἐγένετ' ἄν· ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην. Die Alternative V. 16 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἀνόητον ἀνώνυμον: weil ein Nichtseiendes weder gedacht werden kann, noch einen Namen hat; der Name drückt die Realität der Dinge aus.

es heute als die göttliche Grundsubstanz den Kosmos erfüllt, ist demnach das einzige, das ausschließliche für alle Zeiten. Zweitens: Auch aus dem Nichtseienden kann dieses Seiende nicht entstanden sein. Ein solches Nichtseiendes kann zunächst überhaupt nicht gedacht werden. Wollte man aber dennoch dasselbe denken und ihm das Zeugen eines andern beimessen, so könnte aus einem Nichtseienden immer nur wieder ein Nichtseiendes hervorgehen. Und endlich: welcher Zwang ist zu denken, der die Entstehung eines Seienden aus einem Nichtseienden bewirkt haben sollte? So bleibt nur die Alternative übrig: das Seiende ist in absolutem, ausschließendem Sinne, oder es ist überhaupt nicht. Die Entscheidung liegt eben in diesen Worten: „es ist oder es ist nicht". Denn mit der Aufstellung dieser Alternative ist auch zugleich die Entscheidung über sie gegeben: da aus dem Begriff des Seienden sein Sein folgt, so ist damit zugleich sein Nichtsein ausgeschlossen.

Wir sehen also, wie Parmenides, ebenso wie Xenophanes, auf den *Begriff des Seins* selbst seinen Beweis aufbaut. Ein Sein in absolutem Sinne schließt jede Veränderung des seienden Zustandes aus. Was in diesem ausschließlichen Sinne *ist*, muß dieses Sein in sich festhalten und damit auf jede Veränderung, jeden Wandel in Raum und Zeit verzichten. Das zeitlich Unverändertsein wird gleich hier hervorgehoben und begründet. Parmenides hatte an einer anderen Stelle seines Gedichts diesen Punkt noch näher ausgeführt und dargelegt, daß es für die Gottheit keine Vergangenheit und keine Zukunft gebe, weil beides ein Nichtsein in sich schließe: jenes ein Nochnicht, dieses ein Nichtmehr. Denn die Zeit als solche bringt ein Entstehen und ein Wandeln, sie ist demnach mit dem absoluten Sein, welches als solches ein unverändertes *Sosein* und *Jetztsein* in sich schließt, unvereinbar. Die Gottessubstanz ist demnach ungeworden und ewig und über allem Wechsel der Zeit erhaben[1]).

[1]) Die Ähnlichkeit der Parmenideischen Beweisführung mit der des Xenophanes oben S. 161 leuchtet von selbst ein. Über die Zeitlosigkeit der Gottheit in Parmenideischem Sinne Ammonius de interpret., p. 133 Busse οὐδέν ἐστι παρὰ τοῖς θεοῖς οὔτε παρεληλυθὸς οὔτε μέλλον. Diese Worte bilden den Kommentar zu dem Worte ἀτέλεστον (d. h. ohne zeitliche Begrenzung)· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν: für die Gottheit existiert nur das νῦν.

So kann Parmenides von ihr sagen: „das Werden ist verlöscht, das Vergehen verschollen“, d. h. Werden und Vergehen schließt sich für die Gottessubstanz aus; oder wie er sich in andern Worten ausdrückt: „so hält Dike Werden und Vergehen für das Seiende in Fesseln und läßt sie nicht frei“. Werden und Vergehen erscheinen hier wie zwei Dämonen, die an dem Seienden sich gern vergreifen möchten, die aber von der Weltgottheit in Banden gehalten werden, so daß sie dem Seienden nicht schaden können.

In einem zweiten Teile gibt Parmenides sodann eine Begründung aller derjenigen Prädikate, welche die Einheit und Zusammengehörigkeit der Gottessubstanz, als des allein Seienden, hervorheben. Diese Einheitlichkeit wird noch durch die Hervorhebung seiner innerlichen Homogenität verstärkt. Die Gesamtheit des Seienden ist so gleichmäßig, so frei von jeder Differenz in seinem Gefüge, durch den Kosmos hin verbreitet, indem es sich in seinen Teilen lücken- und unterschiedslos aneinanderfügt, daß jede Scheidung seines Zusammenhangs sich ausschließt. Man sieht, wie Parmenides auch hierin sich eng an Xenophanes anschließt, und wie er nicht minder gleich dem letzteren keinen Zweifel darüber läßt, daß seine Gottessubstanz nur als eine stoffliche Substanz verstanden werden kann. Die göttliche Einheitssubstanz ist als eine in sich zusammenhängende stoffliche Bildung gedacht, welche in ihrem lücken- und differenzlosen Bestande den ganzen Kosmos gleichmäßig erfüllt[1]).

Ein dritter Teil endlich begründet alle diejenigen Prädikate, welche der Unbewegtheit der Gottessubstanz gelten. „Als ein Selbiges im Selbigen verharrt es ruhend in sich selbst und verharrt so unerschütterlich an seiner Stelle.“ Dieses Unbewegtsein wird aber noch durch ein neues Moment weiter ausgeführt.

---

[1]) V. 21—25: daher πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος, das Seiende erfüllt gleichmäßig den ganzen Raum, wie es zugleich ὁμοῖον, in sich homogen, ist. Auch dieser Teil entspricht der Ausführung des Xenophanes oben S. 162. Dasselbe Thema wird auch Fr. 2 ausgeführt. Man kann, heißt es hier, das Seiende nicht aus dem Zusammenhange mit dem Seienden lostrennen, weder so, daß es sich in seinem Gefüge hier oder dort lockere, noch so, daß es sich zusammenballe. Es wird damit die völlig gleichmäßige Bildung des Seienden, als der Grundsubstanz des Kosmos, zum Ausdruck gebracht.

Die starre Notwendigkeit hält das Seiende in mächtigen Fesseln und gibt ihm damit den äußeren Abschluß. Das ist nur in bezug auf das Begrenztsein des Kosmos zu verstehen, welches, wie oft hervorgehoben wird, Parmenides energisch betonte — im Gegensatz zu Xenophanes, der über diese Frage sich nicht klar aussprach. Denn jedes Ding, fügt Parmenides hinzu, bedarf, um vollkommen zu sein, der dasselbe äußerlich begrenzenden und abschließenden Form, und so muß auch der Kosmos selbst und die ihm immanente Gottessubstanz durch eine Form, die zugleich ihre Schranke ist, abgeschlossen sein [1]). Wir dürfen annehmen, daß Parmenides zur Betonung dieses Gesichtspunkts durch pythagoreische Einflüsse veranlaßt worden ist. Dem äußerlich Begrenztsein des Kosmos und der ihm immanenten Substanz entspricht das innerlich Unberührtbleiben von allen Veränderungen. Daher es zum Schlusse von dem Seienden selbst heißt: „alle Vorgänge, denen die Menschen Namen geben, als Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein, Ortsveränderung und Farbenwechsel, trifft das wahrhaft Seiende (d. h. die Gottessubstanz) nicht“ [2]). Wenn hier auch das Sein selbst als dem Seienden nicht zukommend bezeichnet wird, so ist es eben das Sein, wie es die Menschen auffassen und benennen, die einen scheinbaren Stillstand im Wandel der Naturvorgänge schon mit

---

[1]) Fr. 8 V. 29—33:

ταὐτόν τ' ἐν τοὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χ' οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές [μὴ], ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο:

das ἀτελεύτητον bezeichnet die räumliche Begrenzung, den Abschluß durch ein πέρας; fehlte ihm dieses, so wäre es eben mangelhaft, da jedes vollkommene Ding der äußeren Form bedarf. Auf diese Kugelbildung des Kosmos bezieht sich wohl Fr. 3

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

Nach dem ἀκίνητου bezeichnet Plato die Eleaten als στασιῶται, Aristoteles bei Sext. 10, 46 als στασιῶται καὶ ἀφύσικοι und charakterisiert ihre Lehre als die von der ἀρχὴ ἀκίνητος 184^{b} 16.

[2]) V. 34—41 noch einmal das οὖλον (absolut) ἀκίνητόν τ' ἔμεναι hervor: auf die Anfangsworte ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα ist zurückzukommen.

dem Worte Sein bezeichnen, während das letztere doch nur dem ewig unveränderlichen Seienden zukommt.

So kann Parmenides, nachdem er die einzelnen Prädikate der Gottessubstanz, als des allein in absolutem Sinne Seienden, näher begründet und ausgeführt hat, seine Deduktionen mit folgenden Worten abschließen: „Da eine letzte Schranke für das Seiende vorhanden ist, so ist dies nach allen Seiten hin in sich vollendet und begrenzt, vergleichbar dem Umfange eines wohlgerundeten Balls, von der Mitte aus überallhin gleich. Denn es darf ja nicht (als in sich homogene Kugelbildung) hier oder dort größer oder geringer sein (d. h. an einem Punkte mehr als an jedem andern eine stoffliche Verdichtung aufweisen). Denn da gibt es nicht etwa eine Stelle, welche (durch eine Lücke) seinen Zusammenhang aufhöbe, noch ist es möglich, daß ein Seiendes (d. h. ein Teil der Substanzmasse) hier mehr, dort weniger als ein anderes Seiendes (d. h. ein anderer Teil der Substanz) wäre, eben weil alles (d. h. die Substanz in ihrem ganzen Zusammenhange) in sich unversehrt und gleichmäßig ist. Denn der Mittelpunkt, wohin es von allen Seiten gleich weit ist, befindet sich in gleichen Abständen von allen Teilen der Peripherie"[1]). Parmenides will also in diesen Worten einmal die mathematisch abgemessene Kugelbildung des Kosmos und der ihm einlagernden Substanz zeichnen; er will zugleich auch die völlige Homogenität seines Inhalts an Seiendem darlegen. Die Grundsubstanz erfüllt die Hohlkugel des Kosmos so vollständig und so gleichmäßig, daß nirgends in ihrem Zusammenhange eine oder eine Lücke Unebenheit sich findet.

---

[1]) V. 42—49:

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρες ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὅμως ἐν πείρασι κύρει.

Das Leugnen jeder Lücke ist auch polemisch gegen die Pythagoreer, welche aus dem außerkosmischen κενόν die leeren Räume innerhalb des Kosmos herleiteten. Das ὅλον πεπερασμένον Aristot. 207ᵃ 15.

Die vorstehend wiedergegebenen Ausführungen des Parmenides, die uns ein gütiges Geschick unverkürzt aus seiner Schrift erhalten hat, werden nun durch eine Reihe von Referaten bestätigt, die von verschiedenen Seiten aus des Parmenides Weltanschauung zeichnen. Wir können danach nicht zweifeln, daß als des Parmenides Hauptdogma die Annahme einer göttlichen Grundsubstanz feststeht, welche, ungeworden und unvergänglich und demnach ewig, unbeweglich und unveränderlich dem Kosmos immanent, den letzteren in allen seinen Teilen erfüllt. Entsprechend der Bildung der Weltkugel selbst, nimmt diese Grundsubstanz selbst Kugelform an: sie bildet den ewigen göttlichen Grund alles kosmischen Seins und ist so selbst das eine absolute Seiende[1]).

Wenn Parmenides in all den einzelnen Prädikaten, die er dem Seienden als der göttlichen Einheitssubstanz gibt, sich an Xenophanes anschließt, so zeigt er auch darin seine Übereinstimmung mit dem letzteren, daß er seine ganze Beweisführung aus dem Begriffe selbst entwickelt. Denn das Denken, sagt Parmenides, einerseits, und das Objekt des Denkens anderseits ist ein und dasselbe: das Seiende muß sich in seiner Realität mit dem Begriffe decken, den die Vernunft, das vernünftige Denken, vom Sein formuliert hat. Das logische Denken, will Parmenides damit sagen, ist, weil aus der Gottesvernunft selbst stammend, so sicher und wahrhaftig, daß die Wirklichkeit und die qualitative Bestimmtheit des Seienden ihren völlig adäquaten Ausdruck in dem Ergebnis des Denkens, nämlich dem formulierten Begriffe, erhält. Und da der Begriff das Seiende in absolutem Sinne als das Verharrende und das Bleibende charakterisiert, so folgt daraus, daß ihm jede Wandlung in Zeit und Raum abzusprechen ist: es ist zeitlich ungeworden und unvergänglich; es ist räumlich unbeweglich; es muß zugleich in sich völlig

---

[1]) Vgl. Alex. in Metaph. p. 31, 4 Hayd. ἓν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδές; Simplic. φυσ. 28, 6 ἓν καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ πεπερασμένον τὸ πᾶν; [Plut.] Str. 5 ἀίδιον τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον; Hippol. 1, 11 ἓν τὸ πᾶν ἀίδιόν τε καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς καὶ ὅμοιον, οὐκ ἔχον δὲ τόπον ἐν ἑαυτῷ, καὶ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον; Arist. 325ª 15 ἓν καὶ ἀκίνητον; Aetius 1, 24, 1 τὸ πᾶν ἀκίνητον; Plut. adv. Colot. 13., p. 1114 D ὂν ὡς ἀίδιον καὶ ἄφθαρτον.

homogen und ohne jede Lücke und Differenz verstanden werden. All das folgt aus dem Begriffe des „Seienden“ selbst[1]).

Diese Überwertung des begrifflich fixierten Seins hat zu der Verachtung des gegensätzlichen Werdens geführt, der Parmenides so oft und so energisch Ausdruck gibt. Dem Nichtseienden als dem Werdenden wird jede Existenzberechtigung abgesprochen, da es als Nichtseiendes überhaupt undenkbar und demnach unaussprechbar sei. Dieses vollkommene Unvermögen, den Entwicklungsgedanken zu fassen und als berechtigt anzuerkennen, welches Parmenides veranlaßt, allein auf seine Begriffsformel sich verlassend, den realen Dingen der Welt verständnislos sich gegenüberzustellen, hat Aristoteles denn auch wiederholt aufs schärfste gegeißelt. Er bezeichnet es geradezu als Wahnsinn, den wirklichen Verlauf des Weltgeschehens zu verkennen und in seinem wahren Wesen zu übersehen[2]).

---

[1]) Fr. 8, 34

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ⟨ἢ⟩ ἐστὶν ἢ ἔσται

ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Dasselbe Thema erörtert auch Fr. 5 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; und Fr. 6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ⟨εἴργω⟩,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὅμως τυφλοί τε, τεθηπότες ἄκριτα φῦλα
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Die letztere Polemik ist gegen Heraklit gerichtet, der sein ἓν ὄν, das πῦρ, einem steten Werden, der κάτω und ἄνω ὁδός, unterwarf. Vgl. zu dieser Identifizierung von νοεῖν und εἶναι Nietzsche a. a. O., der des Parmenides „furchtbare Energie des Strebens nach Gewißheit“ hervorhebt, obgleich doch „Erkenntnis und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären“.

[2]) Daher unterschieden Fr. 1, 29

ἠ μὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής:

den letzteren entsprechen v. 35 die Sinne, der ersteren κρῖναι λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον. Vgl. dazu Fr. 4, 2 die beiden ὁδοὶ διζήσιος:

ἡ μὲν ὅπως ἐστιν ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, (Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),

Die immer wieder hervorgehobene Beziehung und Verbindung des Seienden mit der Kosmoskugel durch Parmenides läßt aber die Deutung jenes als eines rein begrifflichen, als eines logisch-transzendentalen Seins völlig ausgeschlossen sein, wie auch die Urteile des Aristoteles das eleatische Sein in organische Verbindung mit dem Kosmos selbst und der Wirklichkeitswelt der Dinge bringen. Das Seiende kann demnach nur als die göttliche Grundsubstanz verstanden werden, die, dem Kosmos immanent, die Trägerin alles realen Seins ist. Nicht metaphysisch, sondern physikalisch will Parmenides sein Seiendes verstanden wissen.

Könnte man hierüber noch in Zweifel sein, so wird jede Ungewißheit durch die nähere Bestimmung beseitigt, welche das Parmenideische Seiende nach seiner Substantialität näher charakterisiert. „Die Menschen“, sagt Parmenides, „glauben zwei Formen, welche den Dingen zugrunde liegen, annehmen zu müssen; eine, meinen sie, genüge nicht.“ „Mit dieser Meinung aber“, nämlich daß zwei Formen nötig sind, fügt Parmenides hinzu, „irren die Menschen.“ Parmenides will also nur eine Form als berechtigt anerkennen und wir können nicht zweifeln, daß er mit dieser einen Grundform des kosmischen Seins eben seine Gottessubstanz im Auge hat. Diese eine allein berechtigte Grundform des Seins ist nun aber, wie Parmenides des näheren ausführt, „das ätherische Flammenfeuer, das milde, leichte, sich selbst überall gleiche.“ Hier erscheint also das Feuerprinzip, d. h. die Wärmeenergie, als die Grundsubstanz, welche als das

---

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ανυστόν),

οὔτε φράσαις. Ebenso Fr. 7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆς δ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Gegen die Wahrheit der Sinne und der δόξα Diog. 9, 22; Alex. Metaph. a. a. O. κατ' ἀλήθειαν und κατὰ δόξαν gegenübergestellt; Simplic. φυσ. 28 τὸ μὴ ὂν μηδὲ ζητεῖν συγχωρόυντων; 115, 11 ff.; 39, 10 δοξαστόν und τῆς νοητῆς ἀληθείας; Plut. Strom. 5; Aristot. 986^{b} 18 τὸ κατὰ λόγον; dagegen 28 τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι; 298^{b} 14 ff. γένεσις und φθορά aufgehoben; ebenso Aetius 1, 24, 1. Aristot. 325^{a} 18 μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως.

eigentlich Schöpferische den Kosmos zusammenhält[1]). Und daß tatsächlich für Parmenides das unverändert Seiende, d. h. die göttliche Grundsubstanz, mit dem Feuer oder der Wärme zusammenfiel, bezeugt Aristoteles ausdrücklich mit den Worten Parmenides nehme zwei Ursachen und zwei Prinzipien an, nämlich Wärme und Kälte, oder Feuer und Erde: dem Warmen gebe er den Rang des Seienden, dem Kalten den des Nichtseienden. Während also Xenophanes über die Substantialität der Gottheit sich nicht näher ausspricht, glaubt Parmenides dieselbe als die Wärme bestimmen zu dürfen. Es ist demnach der in unendlich kleinen Atomen bestehende Feuerstoff völlig gleichmäßig durch den Kosmos verbreitet; seine mehr oder weniger latente Wärme ist das Ewige, das Beständige, das wahrhaft Seiende, welches als die Grundsubstanz allem kosmischen Sein als bleibendes Substrat dient. Ihr tritt die in stetem Wechsel befindliche Stoffmasse als das Nichtseiende, d. h. die ewig wandelbare, niemals in den Zustand des wahren Seins gelangende Materie gegenüber. Diese wandelbare Stoffmasse sieht Parmenides in der Erde konzentriert: die Erde wird ihm — ebenso wie dem Xenophanes — der Ausgangspunkt aller Stoffumwandlung, aller Veränderungen des Naturprozesses; und insofern ist die Erde, als die Vertreterin auch der Elemente von Wasser und Luft, das absolut Werdende und damit das Nichtseiende[2]).

---

[1]) Fr. 8, 53

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).
τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀναντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

[2]) Diog. 9, 18 δύο τ' εἶναι στοιχεῖα πῦρ καὶ γῆν· τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης; Aristot. 986 b δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ φυχρόν οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων. τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατά τὸ μὴ ὄν; Simplic. φυσ. 25, 15 πῦρ καὶ γῆν ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος; Aristot. 336 a 3 ἐπειδὴ πέφυκεν, ὥς φασι, τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν, τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι καὶ τῶν ἄλλων τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκ τούτων λέγουσι καὶ διὰ τούτων ἅπαντα τἆλλα γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι; Cic. Ac. 2, 37, 118 ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.

Man darf es als sicher ansehen, daß Parmenides zu dieser Näherbestimmung der Gottessubstanz durch seine Abhängigkeit von pythagoreischen und heraklitschen Einflüssen veranlaßt worden ist. Das parmenideische Feuer ist seiner Substantialität nach dem pythagoreisch-heraklitschen Feuer gleich. Aber während Pythagoras sein formendes Feuerprinzip in Oberflächen, Maßen und Zahlen sich mit der ungeschiedenen kalten Materie von außen verbinden läßt; Heraklit dagegen sein Feuer als die Weltmaterie schlechthin erklärt, die von innen heraus alles Werden gestaltet und deren wechselnde Phasen der Erhitzung oder Erkaltung den verschiedenen Wert der Dinge bestimmt: erkennt Parmenides im Feuer den Grundstoff, der als Gottessubstanz durch den ganzen Kosmos gleichmäßig verbreitet ist, um als das eigentlich schöpferische Prinzip auf die träge und kalte Materie einzuwirken.

Die Art aber, wie die feurige Gottessubstanz die Materie bewegt und bestimmt, ist und bleibt für Parmenides ein unlösbares Rätsel, ein unergründliches Mysterium. Ja, er lehnt prinzipiell, d. h. vom Standpunkte des Begriffs, des logischen Denkens, die Möglichkeit einer Verbindung zwischen dem Seienden und dem Werdenden ab. Denn ist das Seiende in parmenideischer Auffassung die absolute und damit jeder Veränderung und Bewegung unfähige Substanz, so kann dieselbe, soweit man der strengen Logik des Gedankens folgt, auch keine Beziehung zu dem elementaren Stoffe haben, als dessen wesentliche Eigenschaft gerade Bewegung und Veränderung erscheint. So klafft zwischen dem Sein der göttlichen Substanz und dem Werden der Erscheinungswelt eine unüberbrückbare Kluft, die auszufüllen Parmenides unfähig gewesen ist, oder nicht den Mut gehabt hat.

So ist es zu verstehen, daß Parmenides der Erklärung der Erscheinungswelt sich nur zögernd zuwendet. Für ihn ist dieser Weg nur ein solcher des Scheins, vor dem er warnt, während er das Ergebnis seines Denkprozesses bezüglich des Seienden als unzweifelhaft und wahrhaftig preist[1]). Man ginge aber fehl

---

[1]) Fr. 1, 31
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶς' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα;
Fr. 8, 60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

wenn man die Erklärung des Werdens, wie Parmenides sie, wenn auch nur als scheinbar und unsicher, gibt, deshalb unbeachtet lassen wollte. Parmenides betont, daß seine Erklärung, obgleich an sich ungewiß, dennoch unter allen bisherigen Erklärungen die größte Wahrscheinlichkeit für sich habe. Der springende Punkt, um den es sich hier handelt, ist, wie schon bemerkt, die Frage: wie ist es möglich, daß das seinem Wesen nach unbewegte Seiende in Beziehung zu dem elementaren Stoffe, als dem sich bewegenden, tritt? Die Beantwortung dieser Frage unterläßt Parmenides, weil sie für ihn unmöglich ist. Anderseits aber erkennt er an, daß eine Erklärung des Weltgetriebes, d. h. des Werdenden oder Nichtseienden, nur durch die Annahme einer Einwirkung der göttlichen Substanz auf die Weltmaterie möglich ist. So sehen wir ihn denn diese Einwirkung selbst statuieren und von ihr bei der Erklärung des kosmischen Werdens ausgehen: das Moment selbst dieses Eintretens der göttlichen Wirkung umgeht er, weil es ihm unverständlich ist. Nur die Tatsache selbst also kann, wenn überhaupt eine Erklärung versucht werden soll, nicht geleugnet werden.

Das Werden und Wandeln des elementaren Stoffs erklärt sich hiernach so, daß die göttliche Substanz als der ursächliche, der schöpferische Faktor, wie Theophrast sie bezeichnet, zu der Erde, als der Materie schlechthin, in Beziehung tritt[1]). Jene schöpferische Kraft bearbeitet die starre Materie und führt sie aus ihrer Unbelebtheit zum Werden und zu bestimmten Einzelgebilden. Die beiden Faktoren, welche so zur Bildung der Erscheinungswelt in Wechselbeziehung treten und welche wir schon als Feuer und Erde, als Gottheit und Materie, kennen gelernt haben, werden von Aristoteles zugleich als Wärme und Kälte, als wirkend und leidend, als auflösend und zusammenballend, charakterisiert, während andere Referate diesen Prädikaten noch Licht und Dunkel, locker und fest hinzufügen. Theophrast scheint klar und bestimmt den göttlichen Faktor

---

[1]) Theophr. bei Alex. a. a. O. Πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν; Hippol. 1, 11 τὴν μὲν γῆν ὡς ὕλην τὸ δὲ πῦρ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν.

als den Demiurgen, die Materie als Hyle bezeichnet zu haben. Wir ersehen daraus, wie Parmenides den Anschauungen, die wir als die herrschenden schon kennen gelernt haben, treu bleibt: die Materie, an sich eine feste und starre, dunkle und kalte Masse, wird durch das feinteilige lichte Feuer und seine Wärme zerteilt, aufgelöst, zu lebensvollen Formen und Bildungen gestaltet.

Es ist uns bestimmt bezeugt, daß Parmenides die Weltbildung in ihrem Werden und Entstehen eingehend dargestellt habe. Und wir haben noch die eigenen Worte des Parmenides, in denen er den ursprünglichen Zustand der Welt zeichnet[1]). Es stand dem milden, lichten, sich selbst gleichen ätherischen Flammenfeuer, d. h. der Gottessubstanz, die lichtlose Nacht als eine dichte, schwere körperliche Bildung gegenüber. Diese beiden gegensätzlichen Mächten, die an Kräfte einander gleich erscheinen, erfüllen ursprünglich das ganze Weltgebäude: keinem von beiden kommt am andern ein Anteil zu. Aus der Verbindung beider Mächte gehen dann die einzelnen Weltsphären, wie die Einzelorganismen und Dinge hervor. Und zwar vollzieht sich diese Verbindung in Form der Mischung: die schöpferische göttliche Substanz vermischt sich mit der starren, in der Erdmasse konzentrierten und kondensierten Materie, löst sie mehr oder weniger auf, und verwandelt ihre aufgelösten Teile in die einzelnen Weltkörper und weiterhin in die lebenden Wesen und Dinge. So sind nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles Wasser und Luft Mischungen von Feuer und Erde, d. h. der Gottessubstanz und der tellurischen Grundmaterie. Für diese Ausgestaltung des Kosmos haben wir das eigene Zeugnis des Parmenides, welcher von den verschiedenen Sphären oder Ringen des Kosmos spricht, welche dadurch, die eine von der andern, sich unterscheiden, daß die oberen aus reinem Feuer, die unteren aus nächtlichem Dunkel bestehen, während die

[1]) Fr. 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

dazwischen liegenden eine Mischung aus Feuer und Dunkel darstellen [1]).

In dieser Anordnung der Ringe ist zweifellos wieder der Einfluß pythagoreischer Vorstellungen zu erkennen. Und wie in der Lehre des Pythagoras die zehn Sphären um den feurigen Weltmittelpunkt kreisen, so nimmt auch Parmenides ein kosmisches Zentrum an, welches von den himmlischen Ringen umkreist wird. Aber Parmenides hat, im Gegensatze zu Pythagoras, nicht gewagt, den geozentrischen Standpunkt zu verlassen, und so ist in sein Weltsystem etwas Halbes und Schiefes gekommen. Es bleibt die Erde im Mittelpunkte der Welt und um sie kreisen der Fixsternhimmel, die Planeten nebst Sonne und Mond, und die Atmosphäre; formell aber muß sie ihre zentrale Würde aufgeben, indem Parmenides ein eigenes Weltzentrum unterhalb des Erdkörpers annimmt, von dem aus die Weltbildung sich vollzogen haben soll [2]). Das ist ein höchst eigentümliches Zugeständnis an die pythagoreische Weltanschauung. Für die letztere ist dieser Weltmittelpunkt, um den auch die Erde gleich den andern Sphären kreist, ein notwendiger Bestandteil ihres Gesamtsystems; in der Kosmosbildung des Parmenides wird er zu einem unorganischen Anhängsel, der unberechtigt erscheint und nur aus der Abhängigkeit vom pythagoreischen Dogma sich erklärt. Allerdings hat es Parmenides, wie wir noch sehen werden, verstanden, dieses von ihm, wenn auch modifiziert, von Pythagoras übernommene kosmische Zentrum für seine Weltgestaltung

---

[1]) Von der Entstehung der einzelnen Weltkörper handeln Fr. 10, 11. Über die στεφάναι Fr. 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·

Vgl. dazu Aetius 2, 7, 1 στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότου, μεταξὺ τούτων. Das folgende ist durch Interpolationen entstellt, über die vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. 20, 38 ff.; 23, 421 ff. Aristot. 330^{b} 13 οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες ὥσπερ Π. πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μείγματα ποιοῦσι τούτων οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ.

[2]) Die Angabe Diog. 9, 21 τὴν γῆν — ἐν μέσῳ κεῖσθαι wird modifiziert durch die weitere Angabe Theol. arithm. p. 6 Ast. περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον, welche letztere die μεσότης der Welt ist. Es wird hinzugefügt, daß οἱ περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην dieses lehren und darin den Pythagoreern folgen.

als den Demiurgen, die Materie als Hyle bezeichnet zu haben. Wir ersehen daraus, wie Parmenides den Anschauungen, die wir als die herrschenden schon kennen gelernt haben, treu bleibt: die Materie, an sich eine feste und starre, dunkle und kalte Masse, wird durch das feinteilige lichte Feuer und seine Wärme zerteilt, aufgelöst, zu lebensvollen Formen und Bildungen gestaltet.

Es ist uns bestimmt bezeugt, daß Parmenides die Weltbildung in ihrem Werden und Entstehen eingehend dargestellt habe. Und wir haben noch die eigenen Worte des Parmenides, in denen er den ursprünglichen Zustand der Welt zeichnet[1]). Es stand dem milden, lichten, sich selbst gleichen ätherischen Flammenfeuer, d. h. der Gottessubstanz, die lichtlose Nacht als eine dichte, schwere körperliche Bildung gegenüber. Diese beiden gegensätzlichen Mächten, die an Kräfte einander gleich erscheinen, erfüllen ursprünglich das ganze Weltgebäude: keinem von beiden kommt am andern ein Anteil zu. Aus der Verbindung beider Mächte gehen dann die einzelnen Weltsphären, wie die Einzelorganismen und Dinge hervor. Und zwar vollzieht sich diese Verbindung in Form der Mischung: die schöpferische göttliche Substanz vermischt sich mit der starren, in der Erdmasse konzentrierten und kondensierten Materie, löst sie mehr oder weniger auf, und verwandelt ihre aufgelösten Teile in die einzelnen Weltkörper und weiterhin in die lebenden Wesen und Dinge. So sind nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Aristoteles Wasser und Luft Mischungen von Feuer und Erde, d. h. der Gottessubstanz und der tellurischen Grundmaterie. Für diese Ausgestaltung des Kosmos haben wir das eigene Zeugnis des Parmenides, welcher von den verschiedenen Sphären oder Ringen des Kosmos spricht, welche dadurch, die eine von der andern, sich unterscheiden, daß die oberen aus reinem Feuer, die unteren aus nächtlichem Dunkel bestehen, während die

---

[1]) Fr. 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

dazwischen liegenden eine Mischung aus Feuer und Dunkel darstellen [1]).

In dieser Anordnung der Ringe ist zweifellos wieder der Einfluß pythagoreischer Vorstellungen zu erkennen. Und wie in der Lehre des Pythagoras die zehn Sphären um den feurigen Weltmittelpunkt kreisen, so nimmt auch Parmenides ein kosmisches Zentrum an, welches von den himmlischen Ringen umkreist wird. Aber Parmenides hat, im Gegensatze zu Pythagoras, nicht gewagt, den geozentrischen Standpunkt zu verlassen, und so ist in sein Weltsystem etwas Halbes und Schiefes gekommen. Es bleibt die Erde im Mittelpunkte der Welt und um sie kreisen der Fixsternhimmel, die Planeten nebst Sonne und Mond, und die Atmosphäre; formell aber muß sie ihre zentrale Würde aufgeben, indem Parmenides ein eigenes Weltzentrum unterhalb des Erdkörpers annimmt, von dem aus die Weltbildung sich vollzogen haben soll [2]). Das ist ein höchst eigentümliches Zugeständnis an die pythagoreische Weltanschauung. Für die letztere ist dieser Weltmittelpunkt, um den auch die Erde gleich den andern Sphären kreist, ein notwendiger Bestandteil ihres Gesamtsystems; in der Kosmosbildung des Parmenides wird er zu einem unorganischen Anhängsel, der unberechtigt erscheint und nur aus der Abhängigkeit vom pythagoreischen Dogma sich erklärt. Allerdings hat es Parmenides, wie wir noch sehen werden, verstanden, dieses von ihm, wenn auch modifiziert, von Pythagoras übernommene kosmische Zentrum für seine Weltgestaltung

---

[1]) Von der Entstehung der einzelnen Weltkörper handeln Fr. 10, 11. Über die στεφάναι Fr. 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·

Vgl. dazu Aetius 2, 7, 1 στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότου, μεταξὺ τούτων. Das folgende ist durch Interpolationen entstellt, über die vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. 20, 38ff.; 23, 421ff. Aristot. 330^{b} 13 οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες ὥσπερ Π. πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μείγματα ποιοῦσι τούτων οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ.

[2]) Die Angabe Diog. 9, 21 τὴν γῆν — ἐν μέσῳ κεῖσθαι wird modifiziert durch die weitere Angabe Theol. arithm. p. 6 Ast. περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἑναδικὸν διάπυρον κύβον, welche letztere die μεσότης der Welt ist. Es wird hinzugefügt, daß οἱ περὶ 'Εμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην dieses lehren und darin den Pythagoreern folgen.

auszunutzen: die Setzung desselben an sich kann nur als unter dem Zwange pythagoreischer Traditionen erfolgt verstanden werden.

Nach der Schöpfung der Weltsphären erfolgt nach Parmenideischer Lehre die Gestaltung der Einzelorganismen, und auch für diese wird an derselben Art der Bildung, aus der die Weltkörper als solche hervorgehen, festgehalten. Alle Wesen und Dinge entstehen nämlich aus der Mischung der göttlichen Feuersubstanz mit der tellurischen Materie; und je nach dem Übergewichte des einen oder des andern Faktors bestimmt sich der Wert des Einzelwesens [1]). Das tritt namentlich in der Bildung der Seele hervor, die für die Erkenntnis der Parmenideischen Weltanschauung von höchstem Interesse ist. Parmenides spricht sich selbst über sie in folgenden Worten aus: „wie sich die Vernunft in bezug auf die Mischung mit den vielfach irrenden Organen des Menschen verhält, so tritt sie an den Menschen heran; das was denkt im Menschen ist nämlich identisch mit der Beschaffenheit seiner Organe. Das gilt für alle und jeden: das Mehrere ist das Denken." Von der Mischungsart des göttlichen Feuerprinzips mit dem tellurischen kalten Stoffe hängt demnach das Denken ab. Ist die feurige Gottessubstanz die Vernunft schlechthin, so wird ihre Kraft und Wirkung durch die Verbindung mit der irdischen Materie beeinträchtigt und teilweise unterdrückt. Je stärker die letztere, desto geringer vermag sich das göttliche Element geltend zu machen. So kann die Substanz der Seele an sich als Feuer bezeichnet werden, da sie aus der Gottessubstanz selbst stammt; die Erkenntnis, d. h. die Kraft der Vernunfttätigkeit, der Grad des logischen Denkens, ist aber von dem Hinzutreten des tellurischen Elements abhängig, mit dem sich jene verbindet [2]). Und dem entspricht es, daß die

---

[1]) Diog. 1, 22 αὐτὸν (τὸν ἀνθρώπον) ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι.

[2]) Fr. 16

ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Vgl. dazu Theophr. bei Diog. 1, 22 τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν τ' αὐτὸν εἶναι; ebenso Aetius 4, 5, 5, daher οὐδὲν ἂν εἴη ζῷον ἄλογον κυρίως; Aetius 4, 3, 4 πυρώδη

Sinne von Parmenides als unzuverlässig charakterisiert werden: denn in ihnen hat das irdische Element die Oberhand; nur das reine Denken der Begriffsbildung bringt die ungemischte Kraft der Gottessubstanz zum Ausdruck[1]).

Auch in dieser Auffassung der Vernunfttätigkeit folgt Parmenides älteren und speziell Heraklitschen Lehren. Denn das Denken beruht auf der funktionellen Tätigkeit eines Denkstoffs, einer Vernunftsubstanz, die, in ihren Ursprüngen rein göttlich, sich mit den körperlichen Organen des Menschen verbindet und so das göttliche Element im Menschen selbst darstellt. Aber dieses vernünftige und im letzten Grunde göttliche Denken wird getrübt und entstellt durch die Einwirkung der Materie, d. h. des irdischen Stoffs, des tellurischen Elements, welches durch seine Kälte, seine Trägheit und Starrheit die volle Entfaltung der göttlichen Substanztätigkeit beeinträchtigt, unterbindet, verhindert. Und in dieser Auffassung der vernünftigen Gottessubstanz, als der objektiven sowohl wie der subjektiven Vernunft, liegt die letzte und entscheidende Erklärung für die Bedeutung, welche die eleatischen Denker dem Begriffe zuschreiben. Denn in dem letzteren kommt für sie die ungebrochene Kraft der Gottesvernunft zum Ausdruck: in ihm überwindet die im Menschenleibe gefesselt ruhende göttliche Denktätigkeit die Hemmnisse und Widerstände, welche der irdische Stoff des Körpers bietet; der Begriff ist der reine und ungetrübte Ausdruck der absoluten Gottesvernunft.

Die Ausgestaltung des Kosmos, wie sie Parmenides lehrt, gewinnt nun aber dadurch noch ein spezielles Interesse für uns, weil sie dem Parmenides Gelegenheit gibt, über die nationalen

---

τὴν ψυχήν); Macrob. S. Scip. 1, 14, 20 ex terra et igne (animam esse). Daher Theophr. sens. 1 die γνῶσις κατὰ τὸ ὑπερβάλλον des einen oder des andern στοιχεῖον: ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν.

[1]) Theophr. sens. 3 τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων (näml. θερμόν und ψυχρόν) γίνεσθαι διὰ κράσεως. Wenn er trotzdem lehrt, Aetius 4, 9, 1 ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις, so erklärt sich das daraus, daß die πόροι des Körpers, welche den Sinnen dienen, durch die Einwirkungen des hemmenden ψυχρόν nicht richtig funktionieren.

Götter sich auszusprechen. Hier ist aber zu unterscheiden. Vom Standpunkte der reinen Vernunft aus betrachtet, gibt es für Parmenides nur einen Gott, eben die den Kosmos gleichmäßig erfüllende Gottessubstanz[1]). Die praktische Vernunft aber kann die Götterwelt des Volksglaubens nicht entbehren und ist bestrebt, dieselbe dem Verständnis näher zu bringen. So sehen wir Parmenides bemüht, den einzelnen Gottheiten der nationalen Religion ihre Stelle im Kosmos anzuweisen und in diesem Bemühen, zwischen den eigenen Weltkonstruktionen und den religiösen Traditionen einen Ausgleich herbeizuführen, erhebt er sich nicht über den Standpunkt, den wir schon durch die Ionier und die Pythagoreer vertreten kennen gelernt haben. Ist für Parmenides ebenso wie für Pythagoras und Heraklit das Feuer die eigentlich göttliche Substanz, so ergibt sich die Identifizierung verschiedener Göttergestalten von selbst[2]). Gleich dem Pythagoras und dem Heraklit erkennt auch Parmenides in der Licht- und Feuerregion des Fixsternhimmels den höchsten Gott des Volksglaubens; und in gleicher Weise wachsen ihm die reinen Feuersphären der Gestirnregionen bis hinab zur Mondsphäre in die Würde nationaler Gottheiten hinauf. Daß hier wieder die Sonne einen hervorragenden Platz einnimmt, braucht kaum bemerkt zu werden: Parmenides identifiziert dieselbe auch seinerseits mit der idealsten und hehrsten Gottheit des nationalen Kults Apollon. Weiter ist bestimmt bezeugt, daß er die Luftregion, d. h. das Element der Luft, als Hera auffaßte: und ähnlich wird er auch andere Sphären und Phasen des Weltprozesses hypostasiert und apotheosiert haben. Denn auch den Weltprozeß selbst hat er unter göttlicher Kraftwirkung

---

[1]) Daher Aetius 1, 7, 26 τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές θεός. Nur für diesen gilt Aristot. 298[b] 14 ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν; daher die Lehre μᾶλλον ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως.

[2]) Vgl. allgemein die unter dem Namen des Menander Rhetor. Gr. (ed. Spengel) gehende Schrift τῶν ἐπιδεικτικῶν 3, 1 (p. 333), 5 (p. 336f.) φυσικοὶ (ὕμνοι) οὓς οἱ περὶ Παρμενίδην καὶ Ἐμπεδοκλέα ἐποίησαν, τὶς ἡ τοῦ Ἀπόλλωνος φύσις, τίς ἡ τοῦ Δίος, προστιθέμενοι. — ἐισὶ δὲ τοιοῦτοι ὅταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν — καὶ περὶ Ἥρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοὶ καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς — Παρμενίδης μὲν γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐξηγοῦνται —.

sich vollziehend dargestellt und gerade dieser verdient noch eine genauere Betrachtung[1]).

Plato berichtet, Parmenides habe ebenso wie Hesiod von gewaltigen und schrecklichen Ereignissen berichtet, die, im Anfange der Kosmosbildung geschehend, die Götter betrafen. Aus den eigenen Worten des Parmenides wissen wir, daß derselbe den Eros, das Verlangen, als die erste Zeugung an den Anfang der Weltgeschichte stellte, und gerade durch den Eros läßt Parmenides, wie Plato bezeugt, all die furchtbaren Taten, Fesselungen, Morde und andere Gewalttätigkeiten, geschehen. Denn der Eros, das Verlangen, ist es, durch welches die Gottheit überall geschlechtliche Paarung und weherfülltes Gebären anregt, indem sie dem Manne zum Weibe, dem Weibe zum Manne brünstiges Begehren einflößt, und damit die ganze Weltentwicklung in die Wege leitet. Wir ersehen daraus wieder, daß Parmenides auf die religiösen Traditionen seines Volks einging und dieselben zu deuten und zu erklären suchte. Und hierfür bot ihm die Setzung eines Weltmittelpunkts den geeignetsten Anlaß[2]).

Wir haben schon gesehen, daß es nur aus der Macht pythagoreischer Vorstellungen, deren Einfluß Parmenides sich nicht entziehen konnte, zu erklären ist, daß der letztere ein Zentrum annahm, um das sich die himmlischen Sphären bewegten, und welches zugleich in engster räumlicher Verbindung mit der Erde sich befand. Von diesem Zentrum aus hat Parmenides nun auch die Weltbildung selbst sich vollziehen lassen. Es

---

[1]) Da Parmenides Aetius 2, 11, 14 τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω — εἶναι τὸν ὀυρανόν und diesen πύρινον lehrte, so ergibt sich daraus die Göttlichheit des οὐρανός von selbst, daher Cic. n. d. 1, 12, 28 lucis orbis, qui cingit caelum, appellat deum, d. h. Zeus. Ebenso sind die Gestirne Aetius 2, 13, 8 πιλήματα πυρός; ἥλιος 2, 20, 8; σελήνη 2, 25, 3 πύρινοι, also göttlich. In Fr. 10 erscheint οὐρανός· ἥλιος, αἰθήρ, γάλα, ὄλυμπος ἔσχατος ἠ δ' ἄστρων θερμὸν μένος als Weltkörper. Wenn daneben auch γῆ genannt wird, so ist damit nicht gesagt, daß die Erde an und für sich göttlich ist: sie ist es, insoweit der Erdkörper und die irdischen Geschöpfe aus der Mischung mit dem θερμόν sich gebildet haben. Clem. protr. 5, 64, p. 55 P. θεοὺς εἰσηγήσατο πῦρ καὶ γῆν ist in dieser Fassung kaum haltbar.

[2]) Plato Symp. 195 C; 197 B τὰ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοὺς ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν — ἐκτομαί — δεσμοὶ ἀλλήλων — καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ βίαια. Über den Eros Fr. 13 πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

zeigt sich auch darin also der engste Anschluß an pythagoreische Vorstellungen. Wir können deshalb auch nicht zweifeln, daß die Weltschöpferin, die wir hier nach Parmenideischer Lehre thronend finden, durchaus dem pythagoreischen Zentralfeuer entspricht, das als die erste Schöpfung von dem höchsten Gotte in den Mittelpunkt des kosmischen Raumes gesetzt wurde, um von hier aus den Kosmos zu gestalten. Die Göttin, welche in der Lehre des Parmenides als die eigentliche Weltschöpferin und Weltordnerin erscheint, und welche in gleicher Weise als eine Lebens- und als eine Todesgewalt charakterisiert wird, entspricht, wie bemerkt, durchaus dem pythagoreischen Zentralfeuer, wie denn auch beide Mittelpunkte als der Herd der Welt bezeichnet werden[1]. Es ist nur der Unterschied, daß Pythagoras mehr die formende und maßgebende Wirksamkeit des Zentralfeuers zum Ausdruck bringt, Parmenides dagegen das zeugerische und schöpferische Moment dieses Weltmittelpunkts hervorhebt. Denn in der Phantasie des letzteren nahmen die Ursprünge der Welt einen wilden, einen furchtbaren Charakter an, und entsprachen so den Vorstellungen des Volks, denen die Kosmologen Ausdruck gegeben hatten. Die ersten Mischungen der Gottessubstanz mit der tellurischen Stoffmasse hatten ungeheuerliche Bildungen erzeugt, die sich gegenseitig bekämpften, überwältigten, vernichteten. Es ist uns bezeugt, daß Parmenides den Krieg, den Streit, die Begierde als solche ursprüngliche göttliche Mächte dargestellt hatte, in denen offenbar der Charakter der lichtfeindlichen Materie noch das bestimmende Moment bildete[2]. So war es dem Parmenides möglich, die religiösen Traditionen seines Volks zu verwerten und zugleich eine Erklärung und

---

[1]) Simplic. φυσ. 31, 10; 34, 14; 39, 12 schildert die δαίμων als τὸ ποιητικὸν καὶ αἴτιον πάσης γενέσεως schlechthin, daher Fr, 12, 3

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάντα γὰρ ἣ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις

ἄρσεν θηλυτέρῳ. Daher Eros Plut. amat. 13, p. 756F als τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον genannt. Simplic, φυσ. 39, 18 hebt hervor, daß diese Göttin nicht nur τὰς ψυχὰς πέμπει ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν.

[2]) Cic. n. d. 1, 12, 28 multaque ejusdem ⟨modi⟩ monstra: quippe qui Bellum, qui Discordiam, qui Cupiditatem, ceteraque ejusdem generis ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus —.

Deutung für dieselben zu finden. Und wie nach pythagoreischer Lehre das Zentralfeuer des Kosmos neben den im Himmel thronenden Göttern sich als Weltmacht erhält, so hat auch Parmenides der im Mittelpunkte der Welt sitzenden und herrschenden Göttin den Hauptanteil an der Weltregierung gelassen, während dem Himmelsgotte, als der höchsten Feuer- und Lichtmacht, ein dem Weltgetriebe selbst mehr entrücktes, seliges Dasein vorbehalten bleibt. Es tritt denn auch im Gedichte des Parmenides diese im Weltzentrum thronende Göttin als der eigentliche Mittelpunkt alles Weltgeschehens hervor: sie heißt die Göttin, die Dämon, schlechthin; sie ist die Notwendigkeit und das Schicksal, die Vorsehung und die Dike; sie ist aber auch zugleich die Weltordnerin und die Weltregiererin. Es würde aber wieder durchaus falsch sein, wenn wir in dieser übergewaltigen Macht, wie sie die Phantasie des Parmenides geschaffen, nur eine Abstraktion, ein blut- und lebensloses Gebilde, erblicken wollten. Ist für Parmenides die höchste nur begrifflich zu erfassende Gottheit nicht ohne ein stoffliches Substrat und demnach nicht ohne körperliche Bildung denkbar, so kann auch die Schicksalsmacht, welche die Welt bestimmt und leitet, nicht ohne körperliche und stoffliche Bildung gedacht werden [1]). Und ebenso sind auch die Gewalten, die sie gebiert und denen sie Macht über die Welt und deren Geschöpfe gibt, wieder nur als ungeheuerliche körperliche Gebilde zu denken, die dann allmählich ihre Kraft verlieren oder sterben, um maßvolleren Gestalten Platz zu machen. So ist erst im Laufe langer Zeitperioden die Welt in die Ordnung gelangt, unter der sich jetzt der Naturprozeß vollzieht, und die Götter, welche den einzelnen Sphären und den verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen des Weltgeschehens heute noch vorstehen, sind erst im Verlaufe der Kosmosevolution an die Stelle älterer Göttergestalten getreten. Aber auch jene vollkommneren Göttergebilde

---

[1]) Die δαίμων Fr. 1, 22 θεά; Fr. 12, 3 δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ; als Aphrodite Plut. amat. 13, p. 756F, die zugleich die Todesgöttin, Persephone Hippol. 5, 8, p. 164 ed. Gotting.; daher Aetius 2, 7, 1 ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην; daher 1, 25, 3 πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν δ' αὐτὴν εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. Als Herd Εστίας τρόπον Theol. arithm. p. 6.

können nur als persönliche Wesen verstanden werden, welche entweder, den reinen Feuersphären des Himmels entsprechend, den ungemischten Feuerleib an sich tragen, oder, aus der Mischung der Feuersubstanz mit der tellurischen Materie hervorgegangen, weniger vollkommene und mehr irdische Bildungen darstellen.

So hat es Parmenides verstanden, einen völligen Ausgleich seiner eigenen Überzeugungen mit dem Volksglauben zu erzielen. Die „reine Vernunft“ erkennt nur die eine Gottessubstanz an, die aber zugleich eine stoffliche und körperliche Bildung ist; die „praktische Vernunft“ kann nicht auf die Götterwelt des Volksglaubens verzichten und beweist die Existenzberechtigung des letzteren. Vom Standpunkte des begrifflichen Denkens kann es nur die eine Substanz geben, und in Begründung dieser glaubt Parmenides den ionischen Monismus stützen und beweisen zu können; vom Standpunkte der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung hat auch die Erfahrungswelt volle Berechtigung, und damit ist der Dualismus anerkannt. Der Gegensatz beider Weltanschauungen erscheint unausgleichlich [1]).

Parmenides hatte die von Xenophanes nur ganz allgemein als das Eine Seiende charakterisierte Gottessubstanz in ihrer Qualität näher bestimmen zu können geglaubt, indem er sie als Feuer definierte: Melissus [2]) ist zu der älteren Lehre des Begründers der eleatischen Weltanschauung zurückgekehrt [3]). Aber er hat zugleich eine Korrektur des Xenophaneischen und zugleich des Parmenideischen Dogmas vorgenommen, indem er das Eins der Gottessubstanz und damit zugleich den Kosmos, dem jenes immanent, als ein Apeiron, d. h. hier als unendlich und unbegrenzt, faßte, während Xenophanes sich über die Ausdehnung

[1]) Auch P. hat das Vergehen des Kosmos nach einer bestimmten Zeitperiode angenommen, wobei aber nur an die Einzeldinge, nicht an die äußere Form des Kosmos zu denken ist. Vgl. Hippol. 1, 11 τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν.

[2]) Über Melissus Diels Kap. 20. Auch über seine Lehre orientiert die Schrift περὶ Μελίσσου Aristot. 974ᵃ 1 ff., die ihrem wesentlichen Inhalte nach auf eine echte Schrift des Aristoteles Diog. 5, 25 zurückgeht. Doch ist jene Abhandlung deshalb nicht so grundlegend, wie die περὶ Ξενοφάνους, weil uns Simplicius im Kommentar zur Physik die Hauptteile der Schrift des Melissus selbst erhalten hat.

[3]) Im folgenden schließe ich mich auch dem Wortlaute nach eng an meine Abhandlung Rhein. Mus. a. a. O. an.

des Kosmos und seiner Substanz nur zweifelnd und unsicher ausgesprochen, Parmenides beides bestimmt als begrenzt definiert hatte. Und gerade aus dem Begriffe des Apeiron hatte Melissus die Einheit der Gottessubstanz begründen und beweisen zu können geglaubt. Im übrigen ist auch für Melissus diese eine kosmische Grundsubstanz die absolute und zugleich in sich homogene, die ewige und unveränderliche, die unbewegte und jedem Einfluß von außen entzogene. Aber weil dieselbe unbegrenzt, kann sie auch kein Körper sein, und so behauptet Melissus im Gegensatz zu den älteren Eleaten die Körperlosigkeit jenes Einen Seienden [1]. Die göttliche Weltsubstanz wird damit zu einer zwar stofflichen, aber zugleich körperlosen, die aber räumlich an den Kosmos gebunden bleibt. Zeitlich und räumlich unbegrenzt, formlos und körperlos, bleibt die Gottheit auch in dieser modifizierten Auffassung der ewige und unendliche Lebensgrund der Welt [2].

Dem Unverändertsein dieser göttlichen Grundsubstanz gegenüber können die Einzeldinge der Erscheinungswelt in ihrem Werden und Wandeln keinen Anspruch auf ein wahrhaftes Sein machen. Anderseits steht es aber auch für Melissus fest, daß, obgleich Sein und Werden begrifflich unvereinbar, dennoch irgend ein Zusammenhang des Einen Seienden und der Vielen Werdenden bestehen müsse, wenn sich dieser auch unserer Erkenntnis entzieht [3]. Es scheint, daß Melissus sich diesen Zu-

[1]) Fr. 1 ἀγένητον (Aristot. 974^a 1 ἓν ὂν ἀίδιον); Fr. 2—6 ἄπειρον (974^a 11; 975^a 30; 975^b 36); Fr. 7 ὅμοιον (974^a 12; 976^a 13); ἀκίνητον (974^a 14); ἀνώδυνον καὶ ἀνάλγητον, οὔτε μετακοσμούμενον θέσει, οὔτε ἑτεροιούμενον εἴδει, οὔτε μεγνύμενον ἄλλῳ (974^a 18), ὁμοίως ἅπαν πλῆρες ὄν (976^b 7) und deshalb, weil ohne κενὸν ἀκίνητον (976^b 12); und ἀδιαίρετον Fr. 10. Das σῶμα ὄν 976^a 10, 19 in der Aristotelischen Polemik nur hypothetisch, daher 976^a 29 μήτε σῶμα; Fr. 9 sagt bestimmt ἓν δὲ ὂν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. Diog. 9, 24 faßt die Einzelbestimmungen zusammen τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀκίνητον καὶ ἓν ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ πλῆρες· κίνησίν τε μὴ εἶναι, δοκεῖν δὲ εἶναι. Vgl. noch Aristot. 186^a 6ff.; 213^b 12ff.; 325^a 2ff. Der bestimmten Angabe gegenüber, daß wie das ἓν ὄν, so auch der κόσμος selbst ἄπειρος Aetius 1, 3, 14. ist die Angabe 2, 1, 6 M. lehre τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι unhaltbar.

[2]) Das ἀσώματον kann nur heißen, daß die Substanz keine bestimmte körperliche Form hat (wie die Parmenideische Kugelbildung): keineswegs aber soll dadurch das Unsubstantielle oder Unstoffliche, also rein Geistige der Gottheit ausgedrückt werden.

[3]) Dem Nachweis, daß die Erscheinungswelt nicht das wirkliche Sein widerspiegeln, dient Fr. 8. Hier wird die vorhergehende Beweisführung zusammengefaßt;

können nur als persönliche Wesen verstanden werden, welche entweder, den reinen Feuersphären des Himmels entsprechend, den ungemischten Feuerleib an sich tragen, oder, aus der Mischung der Feuersubstanz mit der tellurischen Materie hervorgegangen, weniger vollkommene und mehr irdische Bildungen darstellen.

So hat es Parmenides verstanden, einen völligen Ausgleich seiner eigenen Überzeugungen mit dem Volksglauben zu erzielen. Die „reine Vernunft" erkennt nur die eine Gottessubstanz an, die aber zugleich eine stoffliche und körperliche Bildung ist; die „praktische Vernunft" kann nicht auf die Götterwelt des Volksglaubens verzichten und beweist die Existenzberechtigung des letzteren. Vom Standpunkte des begrifflichen Denkens kann es nur die eine Substanz geben, und in Begründung dieser glaubt Parmenides den ionischen Monismus stützen und beweisen zu können; vom Standpunkte der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung hat auch die Erfahrungswelt volle Berechtigung, und damit ist der Dualismus anerkannt. Der Gegensatz beider Weltanschauungen erscheint unausgleichlich[1]).

Parmenides hatte die von Xenophanes nur ganz allgemein als das Eine Seiende charakterisierte Gottessubstanz in ihrer Qualität näher bestimmen zu können geglaubt, indem er sie als Feuer definierte: Melissus[2]) ist zu der älteren Lehre des Begründers der eleatischen Weltanschauung zurückgekehrt[3]). Aber er hat zugleich eine Korrektur des Xenophaneischen und zugleich des Parmenideischen Dogmas vorgenommen, indem er das Eins der Gottessubstanz und damit zugleich den Kosmos, dem jenes immanent, als ein Apeiron, d. h. hier als unendlich und unbegrenzt, faßte, während Xenophanes sich über die Ausdehnung

---

[1]) Auch P. hat das Vergehen des Kosmos nach einer bestimmten Zeitperiode angenommen, wobei aber nur an die Einzeldinge, nicht an die äußere Form des Kosmos zu denken ist. Vgl. Hippol. 1, 11 τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν.

[2]) Über Melissus Diels Kap. 20. Auch über seine Lehre orientiert die Schrift περὶ Μελίσσου Aristot. 974[a] 1 ff., die ihrem wesentlichen Inhalte nach auf eine echte Schrift des Aristoteles Diog. 5, 25 zurückgeht. Doch ist jene Abhandlung deshalb nicht so grundlegend, wie die περὶ Ξενοφάνους, weil uns Simplicius im Kommentar zur Physik die Hauptteile der Schrift des Melissus selbst erhalten hat.

[3]) Im folgenden schließe ich mich auch dem Wortlaute nach eng an meine Abhandlung Rhein. Mus. a. a. O. an.

des Kosmos und seiner Substanz nur zweifelnd und unsicher ausgesprochen, Parmenides beides bestimmt als begrenzt definiert hatte. Und gerade aus dem Begriffe des Apeiron hatte Melissus die Einheit der Gottessubstanz begründen und beweisen zu können geglaubt. Im übrigen ist auch für Melissus diese eine kosmische Grundsubstanz die absolute und zugleich in sich homogene, die ewige und unveränderliche, die unbewegte und jedem Einfluß von außen entzogene. Aber weil dieselbe unbegrenzt, kann sie auch kein Körper sein, und so behauptet Melissus im Gegensatz zu den älteren Eleaten die Körperlosigkeit jenes Einen Seienden [1]. Die göttliche Weltsubstanz wird damit zu einer zwar stofflichen, aber zugleich körperlosen, die aber räumlich an den Kosmos gebunden bleibt. Zeitlich und räumlich unbegrenzt, formlos und körperlos, bleibt die Gottheit auch in dieser modifizierten Auffassung der ewige und unendliche Lebensgrund der Welt [2].

Dem Unverändertsein dieser göttlichen Grundsubstanz gegenüber können die Einzeldinge der Erscheinungswelt in ihrem Werden und Wandeln keinen Anspruch auf ein wahrhaftes Sein machen. Anderseits steht es aber auch für Melissus fest, daß, obgleich Sein und Werden begrifflich unvereinbar, dennoch irgend ein Zusammenhang des Einen Seienden und der Vielen Werdenden bestehen müsse, wenn sich dieser auch unserer Erkenntnis entzieht [3]. Es scheint, daß Melissus sich diesen Zu-

---

[1]) Fr. 1 ἀγένητον (Aristot. 974^a 1 ἓν ὂν ἀΐδιον); Fr. 2—6 ἄπειρον (974^a 11; 975^a 30; 975^b 36); Fr. 7 ὅμοιον (974^a 12; 976^a 13); ἀκίνητον (974^a 14); ἀνώδυνον καὶ ἀνάλγητον, οὔτε μετακοσμούμενον θέσει, οὔτε ἑτεροιούμενον εἴδει, οὔτε μεγνύμενον ἄλλῳ (974^a 18), ὁμοίως ἅπαν πλῆρες ὄν (976^b 7) und deshalb, weil ohne κενὸν ἀκίνητον (976^b 12); und ἀδιαίρετον Fr. 10. Das σῶμα ὄν 976^a 10, 19 in der Aristotelischen Polemik nur hypothetisch, daher 976^a 29 μήτε σῶμα; Fr. 9 sagt bestimmt ἓν δὲ ὂν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. Diog. 9, 24 faßt die Einzelbestimmungen zusammen τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀκίνητον καὶ ἓν ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ πλῆρες· κίνησίν τε μὴ εἶναι, δοκεῖν δὲ εἶναι. Vgl. noch Aristot. 186^a 6ff.; 213^b 12ff.; 325^a 2ff. Der bestimmten Angabe gegenüber, daß wie das ἓν ὄν, so auch der κόσμος selbst ἄπειρος Aetius 1, 3, 14. ist die Angabe 2, 1, 6 M. lehre τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι unhaltbar.

[2]) Das ἀσώματον kann nur heißen, daß die Substanz keine bestimmte körperliche Form hat (wie die Parmenideische Kugelbildung): keineswegs aber soll dadurch das Unsubstantielle oder Unstoffliche, also rein Geistige der Gottheit ausgedrückt werden.

[3]) Dem Nachweis, daß die Erscheinungswelt nicht das wirkliche Sein widerspiegeln, dient Fr. 8. Hier wird die vorhergehende Beweisführung zusammengefaßt;

sammenhang durch die Annahme einer allmählichen Evolution klarzumachen versucht hat, indem er aus dem Absoluten, als der gemeinsamen Ursubstanz des Kosmos, zunächst die vier Elemente, und aus diesen wieder die Einzeldinge hervorgehen ließ. Aber wie sich Melissus diese allmähliche Stoffevolution der Sinneswelt aus der Gottessubstanz zum Verständnis gebracht hat, wissen wir nicht. Auch er muß, soweit wir urteilen dürfen, sein Ignoramus nach dieser Richtung ausgesprochen haben. Denn der Ursprung des in unausgesetzter Bewegung befindlichen Werdenden aus dem ewig unbewegt ruhenden Einen ist und bleibt ein unergründliches Problem [1]).

Melissus hatte seine Gottessubstanz als Apeiron charakterisiert. Als Apeiron der Zeit nach ist dasselbe ewig; als Apeiron dem Raume nach ist es unendlich; als Apeiron seinem innern Wesen nach ist es ein unbestimmtes und ungeschiedenes, und kann so die gemeinsame Ursubstanz der Materie werden. Damit tritt aber Melissus' Lehre in unmittelbare Beziehung zu Anaximanders Lehre: denn auch für diesen ist die Grundsubstanz ein Apeiron der Zeit, dem Raume und der inneren Wesenheit nach. Es bleibt nur der, freilich sehr wesentliche, Unterschied, daß Anaximanders Apeiron selbst in ewiger Bewegung ist, während das Apeiron des Melissus in ewig unbewegter Ruhe sich befindet. Anaximander kann so das ganze kosmische Werden organisch mit seiner göttlichen Substanz verbinden und damit die ganze Weltevolution zu einer Selbstentfaltung der Gottheit erheben: für Melissus und die Eleaten überhaupt stehen Gotteinheit und Weltvielheit als gegensätzlische Mächte einander gegenüber, die zwar auf innere Verknüpfung und kausale

---

ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα (das wahrhaft Seiende) γινώσκειν. οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ ἀίδια καὶ εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. δῆλον τοίνυν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν.

[1]) Galen zu Hippokr. nat. hom. 15, 29 ἔοικε δὲ ὁ ἀνὴρ (Melissus) ἐννοῆσαι μὲν εἶναί τινα οὐσίαν κοινὴν ὑποβεβλημένην τοῖς τέτταρσι στοιχείοις ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον, ἣν οἱ μετ' αὐτὸν ὕλην (Absolute) ἐκάλεσαν, οὐ μὴν διηρθρωμένως γε δυνηθῆναι τοῦτο δηλῶσαι. ταύτην δ' οὖν αὐτὴν τὴν οὐσίαν ὀνομάζει τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν.

Wechselbeziehung angewiesen sind, die aber begrifflich sich absolut ausschließen, und so in ihrem Gegenseitigkeitsverhältnis ein ungelöstes Rätsel bleiben[1]).

So verschieden nun aber auch die Grundanschauung des Anaximander und der Ionier einerseits, des Melissus und der Eleaten anderseits ist, wir erkennen doch, wie derselbe Gedanke sie Alle beherrscht[2]). Es ist das Suchen nach der Gottheit, welches ihr Denken erfüllt. Es muß dem ewigen Werden, der unausgesetzten Veränderung des Stoffwandels, ein Etwas, ein Kern zugrunde liegen, welcher sich unverändert und unwandelbar unter allen Wechseln erhält; es muß eine Substanz geben, welche, dem Kosmos immanent, der göttliche Ursprung und Träger aller kosmischen Evolution ist. Für die Ionier ist die Erscheinungswelt selbst Ausgangspunkt und Ziel alles Forschens und Deutens, der göttliche Grundstoff wird in das Werden der Dinge mit hereingezogen und so als ein Werdender selbst dem Wandel ein- und untergeordnet. Für die Eleaten dagegen tritt die Wirklichkeitswelt, wie sie die Sinne widerspiegeln, weit zurück gegen die Erforschung und begriffliche Erkenntnis der Einen göttlichen Wesenheit, der Gottessubstanz, die den Kosmos als dessen unwandelbarer Grund in seinem innersten Sein trägt und zusammenhält.

Melissus hat sich durch Annahme des Evolutionsgedankens dem monistischen Standpunkte der Ionier entschieden angenähert: als die eigentlichen Vertreter des Eleatismus können nur Xenophanes und Parmenides angesehen werden. Und als dasjenige Moment, in dem sie eine einschneidende Korrektur an der ionischen Lehre vorgenommen haben, ist die Scheidung der einheitlichen Gottessubstanz von der Materie anzusehen. Während die Ionier die beiden Grundformen des kosmischen Geschehens, Sein und Werden, in der einen Substanz zu vereinen und aus ihr zu entwickeln suchten, haben die beiden Eleaten die Unmöglichkeit erkannt, beide Formen auf diese Weise zu verbinden. Die eine Substanz, der das ewige Sein

[1]) Das ἄπειρον dem Raume wie der Zeit nach Fr. 2; als ἀόριστον die οὐσία κοινή der vier Elemente Galen a. a. O.

[2]) Aetius 1, 7, 27 die Lehre des Melissus und Zenon: τὸ ἓν καὶ πᾶν scl. θεὸν εἶναι.

zukommt, muß unabhängig von der andern Substanz, der elementaren Materie, sein, mit der allein die Bewegung, das Werden, verbunden ist. Aber die Verbindung beider, wesentlich verschiedenen, Substanzen ist auch für sie eine so enge, so organisch innerliche, daß eine Trennung derselben sich ausschließt. Wie aber die Vereinigung dieser gegensätzlichen Substanzen sich vollzieht, und wie eine solche Vereinigung beider überhaupt möglich ist, das haben jene beiden Denker erklären zu können für unmöglich angesehen. Die organische Verbindung beider Substanzen ist und bleibt für sie ein unergründliches Mysterium.

Viertes Kapitel.

Kompromisse.

Schon die Ionier haben das Problem, welches durch das Wechselverhältnis der Einen kosmischen Grundsubstanz und der Vielen Einzeldinge der Erscheinungswelt der Spekulation geboten wird, aufgestellt und von ihrem Standpunkt aus zu lösen gesucht. Die ganze Erscheinungswelt in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit ist für die ionische Weltanschauung nichts anderes, als die wechselnde Formgestaltung jener einheitlichen Substanz. In dieser Auffassung der Welt wird die Gottheit, die mit der Substanz identisch ist, in unendlich viele Stücke zerrissen, deren jedes dennoch die göttliche Natur sich bewahrt. Und diese Zerteilung der Gottessubstanz tritt uns bei Heraklit in noch schrofferer Form entgegen, da ihm die Einheitssubstanz schon ihrer ursprünglichen Natur nach in einer Summe kleinster Teilchen besteht, deren jedes für sich eine lebendige und vernünftige Energie darstellt. Wir dürfen die eleatische Lehre, welche für die Gottheit eine räumlich zusammenhängende substantielle Einheit verlangt, auch nach dieser Richtung hin als eine Reaktion gegen jene ionische Auffassung ansehen. Aber auch Parmenides selbst hat in seiner Scheinlehre keinen andern Weg eingeschlagen: auch für ihn besteht jedes Einzelding aus einer Mischung tellurischer Materie mit der Gottessubstanz. Die letztere löst sich also auch in dieser Auffassung in unzählige Einzelteile auf, deren jeder das gleiche Anrecht am göttlichen Leben und an der göttlichen Vernunft hat. Aber während für die streng monistische Weltanschauung der Ionier die Elemente nur die wechselnden Grundformen in der einheitlichen Stoffentwicklung darstellen,

scheidet der Parmenideische Dualismus die vier Elementarformen in den Gegensatz der Gottessubstanz, der das Feuer- oder Wärmeprinzip gehört, und der tellurischen Materie, deren unverfälschter Typus das Erdelement ist.

Empedokles[1]) knüpft an diese Anschauungen seiner Vorgänger an, gestaltet dieselben aber in durchaus originaler Weise um. Zunächst hat er die Selbständigkeit der vier Elementarformen gelehrt. Während also in ionischer Lehre die kosmische Entwicklung sich in drei Phasen vollzieht, indem aus dem Urstoffe zuerst die Elemente, aus diesen wieder die Einzeldinge entstehen, werden für Empedokles die letzteren sofort aus der Mischung der vier Elemente, die selbst die gleichwertigen ewigen Urstoffe sind, gebildet. Damit ist die Einheitlichkeit der substantiellen Materie in ihrer Absolutheit aufgehoben: es gibt in Wirklichkeit vier verschiedene Substanzen, die im wesentlichen gleich gewertet werden[2]). Zweitens. Empedokles hat die Scheidung und Zerteilung der Gottessubstanz, wie sie von den älteren Ioniern als die organisch sich vollziehende Konsequenz der kosmischen Evolution gelehrt wurde, als durch die Natur der Substanz selbst gegeben festgestellt. Er läßt also die Substanz — ebenso wie Heraklit — schon ihrer ursprünglichen Struktur nach in unendlich viele kleinste Teilchen zerfallen, die, nur äußerlich miteinander verbunden, ihrer Natur nach sämtlich

---

[1]) Über E. Diog. 8, 51—77; Bidez, la biographie d'E. Gand 1894; Cl. El. Milleod, on the interpretation of E. Diss. v. Chicago 1908. Erhalten sind Bruchstücke aus seiner Schrift περὶ φύσεως in 2 BB. (und 2000 Versen Suid.) und aus den καθαρμοί. Der Umfang beider Schriften wird Diog. 8, 77 auf 5000 Verse angegeben, was mit Diels BSB 1898, 396 wahrscheinlich in 3000 zu korrigieren ist. Das von Tzetzes Chil. 7, 522 zitierte 3. Buch der Physik scheint die καθαρμοί zu meinen. E. als ζηλωτής der Eleaten Diog. 8, 55, 56; des Pythagoras 8, 56; Fr. 129; Athen. 1, 5 E; Polemik gegen Heraklit Fr. 4. Vgl. über ihn Bodrero, il principio fondamentale del sistema di E., Roma 1905; Nestle, der Dualismus des E. Philologus 65, 545—557. Ein Gegensatz zwischen den Schriften π. φύσεως und den καθαρμοί ist nicht anzunehmen; vielleicht aber sind die καθαρμοί in späterem Alter verfaßt und betonen schärfer die Gesichtspunkte, welche in der früheren Schrift mehr zurücktraten.

[2]) Fr. 6 τέσσαρα πάντων ῥιζώματα; Aristot. 330^b 6 ἔνιοι εὐθὺς τέτταρα (στοιχεῖα) λέγουσιν; Simplic. φυσ. 25, 21; [Plut.] Str. 10. Ihre ἰσότης Fr. 17, 27 f.; 38, 1, Aristot. 333^a 16 ff.; Olympiod. μετ. 25, 10 ff.

die gleiche Qualifikation besitzen[1]). Und da Empedokles vier verschiedene Elementarsubstanzen annahm, so ergab sich für ihn die Notwendigkeit, für jede derselben eine selbständige und originale Bildung ihrer Struktur sowohl wie ihres Wesens zu statuieren: die Teilchen, aus denen sich das Erdelement zusammensetzt, waren ihrem innersten Wesen nach andere, als die Teilchen, welche das Wasserelement, und wieder verschieden von denen, welche das Luftelement, und von denen, welche das Feuerelement bildeten.

Diese Auffassung der Zusammensetzung der elementaren Substanz hängt mit einem weiteren Momente zusammen, in dem Empedokles mit der Weltanschauung der Ionier brach: an die Stelle der dynamischen Erklärung des Weltgeschehens setzte er die mechanische. Denn vom animistischen Standpunkt der Ionier aus betrachtet, war aller Stoffwandel ein wechselvolles Leben: der Übergang des einen in die andere Stofform beruhte auf einem Zeugen; nicht nur die elementaren Grundformen in ihrer Gesamtheit, auch die Einzeldinge wurden geboren, lebten und starben. Diese vitalistische Auffassung der Welt und ihrer Einzeldinge sehen wir schon durch Parmenides bekämpft, der in seiner Scheinlehre energisch die Ansicht vertritt, alle Dinge beruhen auf Mischung der beiden Weltsubstanzen. Empedokles hat diesen Standpunkt noch schärfer hervortreten lassen: für ihn vollzog sich alle Stoffwandlung und damit alles kosmische Geschehen rein mechanisch[2]). Indem er aber zugleich die traditionell feststehende Göttlichkeit der Substanz, bzw. der vier Substanzen, zu retten suchte, hat er ein wunderbares Kompromiß monistischer und dualistischer, vitalistischer und mechanistischer Weltanschauung geschaffen, welches noch etwas genauer betrachtet werden muß.

---

[1]) Aetius 1, 13, 1 πρὸ τῶν τεττάρων στοιχείων θραύσματα ἐλάχιστα οἱονεὶ στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων ὁμοιομερῆ; 1, 17, 3 ἐκ μικροτέρων ὄγκων τὰ στοιχεῖα συγκρίνει; 1, 24, 2 κατὰ συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων; Galen in Hipp. n. h. XV, 49K. κατὰ μικρὰ μόρια παρακειμένων τε καὶ ψαυόντων.

[2]) Als Vertreter derjenigen, welche μὴ ποιοῦσιν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν — πλὴν ὡς ἐκ τοίχου πλίνθους Aristot. 334^a 16ff. erscheint Empedokles, daher auch 327^a 11ff., wo der elementare Stoff zwar als συνεχές, aber doch κατὰ τὰς ἁφὰς zu brechen dargestellt wird, auf E. zu beziehen ist.

Empedokles geht von der Erfahrungswelt aus und glaubt hier konstatieren zu müssen, daß die Elemente nicht in räumlichen Zusammenhängen sich darstellen, sondern überall in Scheidungen und in Gemengen mit Teilen anderer Elemente zur Erscheinung kommen[1]). Und weiter wendet er seine volle Aufmerksamkeit der Zusammensetzung der Elemente selbst zu: die letzteren gehen ihm auf Uratome zurück, deren mechanische Aneinanderfügung geringere oder größere Komplexe der einzelnen Elementarbildungen hervorbringt. Empedokles hat allerdings in strengem Sinne des Worts „Atome" nicht gelehrt: indem er aber die Urbestandteile des Einzelelements so klein annahm, daß eine weitere Zerlegung desselben praktisch unmöglich war, hat er der Atomenlehre die Wege gebahnt[2]). Und weiter läßt er die Urbestandteile jedes Einzelelements so aneinandergefügt sein, daß eine Scheidung ihrer Komplexe einerseits, eine Verbindung anderseits sich leicht ermöglichte. Denn die Urteilchen fügten sich gliedweise aneinander und ließen sich zugleich aus den Fugen ihrer Zusammensetzung wieder leicht lösen. So besteht jedes Element aus einer unendlichen Masse von Atomen, die sich ebenso leicht aneinander zu fügen, wie auseinander zu scheiden vermögen. Und in derselben Weise lassen sich auch die Atome der verschiedenen Elemente verbinden und scheiden, wodurch eben Vermischungen von Atomen mehrerer oder aller einzelner Elemente entstehen. Zu dieser rein mechanischen Verbindung der Atome steht nun in merkwürdigem Widerspruche die Auffassung der Elemente als Gottheiten[3]). Empedokles hat jedes der vier Elemente mit einer Gottheit des Volksglaubens identifiziert, und wir können nicht zweifeln, daß er tatsächlich in den Elementen Substanzen göttlichen Wesens erkannt hat. Es sind danach diese Gottheiten von Natur in unendlich kleine Teilchen geschieden, deren jedes Anspruch auf Namen und Rang einer bestimmten lebendigen Gottheit erhebt, während zugleich jeder innere Zusammenhang

---

[1]) Aetius 2, 7, 6 μὴ διὰ παντὸς ἑστῶτας εἶναι μηδ' ὡρισμένους τοὺς τόπους τῶν στοιχείων, ἀλλὰ πάντα ἀλλήλων μεταλαμβάνειν; Achill. p. 34, 20 M.

[2]) Aristot. 305a 1; 325b 5, 20ff.; 327a 11ff.

[3]) Aetius 1, 7, 28 τὰ στοιχεῖα θεούς; Aristot. 333b 20 θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα; daher Fr. 17, 13 (26, 12) ἀκίνητοι κατὰ κύκλον als θεοί.

dieser Teilchen und jede organische Verbindung derselben fehlt. Und weiter bleibt diesen Atomen, wie sie mechanisch sich untereinander und wieder mit den Atomen anderer Elemente verbinden, ihr göttliches Wesen unter allen Wechseln bewahrt. Setzt sich irgendein Ding aus Atomen mehrerer oder aller Elemente zusammen, so verbinden sich eben in demselben verschiedene Gottessubstanzen rein äußerlich durch mechanisches Zusammenfügen ihrer Teile miteinander. In solchen Verbindungen können die verschiedenen Substanzen aber nicht nebeneinander ihre Individualität bewahrt haben[1]. Wir dürfen annehmen, daß Empedokles aus solchen Verbindungen verschiedener Atomkomplexe neue und selbständige Gebilde hervorgehen ließ, die je nach dem Übergewichte des einen oder des andern Elements verschiedenen Charakter trugen. So ist das Blut in Empedokleischer Auffassung eine Zusammensetzung aus allen vier Gottessubstanzen, erhält aber als „Blut" einen besonderen Namen und eine individuelle Wesenheit, die unabhängig von den sie bildenden Substanzen ist. Aber es ist klar, daß solche Stoffgebilde in ihrer Zusammensetzung aus den verschiedenen Gottessubstanzen ihren Anteil an der Gottesnatur sich wahren müssen.

So erklärt es sich, daß jedes der Empedokleischen Elemente in seiner Gesamtheit aufgefaßt, ewig und unbewegt, d. h. seit Ewigkeit existierend und keiner Veränderung unterworfen, gedacht ist[2], während dasselbe in seinen mechanischen Verbindungen und Vermischungen mit Atomen anderer Elemente zu den unzähligen Einzelwesen und Einzeldingen wird, deren jedes eine besondere Individualität trägt. Die Elemente selbst sind, wie schon bemerkt, mit bestimmten Persönlichkeiten des Volksglaubens zusammengebracht, indem das Feuer oder das Warme mit Zeus, die Luft mit Hera, die Erde mit Aidoneus identifiziert wurde, während das Wasser als Nestis bezeichnet wird, in welchem Namen wir wahrscheinlich eine sizilische Lokal-

[1]) Wir haben hier denselben Vorgang anzunehmen, wie bei der Auflösung der Elemente in den Sphairos, wo sie ihre ἰδίαν φύσιν aufgeben: vgl. hernach. Auch über das Blut hernach.

[2]) Hesych. ἀγένητα; Simplic. φυσ. 25, 22 ἀΐδια μὲν ὄντα πλήθει καὶ ὀλιγότητι; 1266, 33 ἀπαθῆ; Galen in Hipp. n. h. 15, 32 K. ἐξ ἀμεταβλήτων τῶν τεττάρων στοιχείων ἡγεῖτο γίγνεσθαι τὴν τῶν συνθέτων σωμάτων φύσιν.

gottheit zu erkennen haben[1]). Diese Elementargottheiten haben wir, wie schon angedeutet, trotz ihrer mechanischen Zusammensetzung und trotz der starren und unveränderlichen Wesenheit ihrer Urbestandteile als lebendige und vernünftige Persönlichkeiten zu fassen. Denn da alle Dinge, wie Empedokles erklärt, an der Vernunft teilhaben, und da die letztere nur durch Verbindung mit den Atomen der Elementarsubstanzen ihnen geworden sein kann, so müssen wir annehmen, daß diese selbst vernünftig sind: jedes Atom muß als teilhaftig persönlichen Lebens und vernünftigen Denkens gefaßt sein. Ob aber allen Elementen, trotz ihrer Wesensverschiedenheit, die gleiche Vernunft gegeben, oder ob die letztere in stufenweise aufsteigender Wertung klassifiziert worden ist, können wir nicht ersehen.

Empedokles erklärt ausdrücklich, daß alles, was ist und war und jemals sein wird, aus den Elementen entsteht, und daß es nichts gibt, was nicht sein Werden und seine Wesenheit den Elementen verdankt[2]). Diese zentrale Bedeutung, die so den Elementen eingeräumt wird, erfährt nun aber dadurch eine höchst bedeutsame Abschwächung, daß den Elementen jede Spontaneität, jedes eigene Wollen genommen ist. Denn über und hinter den vier Elementen stehen zwei Kräfte, die, völlig selbständig und unabhängig von jenen, alle Initiative der Tat in sich vereinigen. Empedokles hat diese beiden Kräfte als Streit und Liebe, Neikos und Philia, bezeichnet: wir haben in ihnen die beiden gegensätzlichen Formen der einheitlichen Bewegung, die wir als Anziehung und Abstoßung, als zentripetale und als zentrifugale Kraft, charakterisieren dürfen, zu erkennen[3]). In dieser Verselbständigung der bewegenden Kraft tritt uns der Versuch,

[1]) Die Worte Fr. 6, 2

Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεὺς
Νῆστις θ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον

erhalten durch Theophrast bei Aetius 1, 3, 20 ihre nähere Erklärung. Die Auffassung der Hera als Luft steht durch die Angabe Rhetor. Gr. o. S. 188 fest; ihre Deutung als Erde Hippol. 7, 29 u. a. a. St. ist willkürlich.

[2]) Fr. 21, 9 ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται.

[3]) Von E. Hippol. 7, 29 als ἀθάνατα δύο καὶ ἀγένητα καὶ ἀρχὴν τοῦ γενέσθαι μηθέποτε εἰληφότα charakterisiert, daher seine Worte Fr. 16

ἦ γὰρ καὶ πάρος ἔσκε καὶ ἔσσεται οὐδέ ποτ' οἴω
τούτων ἀμφοτέρων κενεώσεται ἄσπετος αἰών.

monistische und dualistische Gedanken miteinander zu kombinieren, entgegen. Die zentrale Stellung der Elemente geht auf die ionische Lehre zurück; die Lostrennung der dynamischen Wesenheit dagegen ist auf pythagoreische und eleatische Einflüsse zurückzuführen. Denn sowohl Pythagoras wie die Eleaten trennen die Materie von der bewegenden Kraft, und erkennen allein dieser letzteren Göttlichkeit zu. Empedokles hat zwar, wie wir sahen, nicht gewagt, den Elementen, als den vier gleichwertigen Erscheinungsformen der Materie, ihre Göttlichkeit zu nehmen, stellt aber über sie, als eine höhere Potenz, die bewegende Kraft, die er nach den bei den gegensätzlichen Arten ihrer Wirksamkeit in zwei Einzelkräfte zerlegt [1]). Daß in dieser Scheidung die altionische Lehre von den Gegensätzen, in denen die Materie in ihrer Entwicklung zur Erscheinung kommt, eine neue Prägung erhält, kann nicht bezweifelt werden. Die Fähigkeit der ionischen Einheitsmaterie aus eigenster Kraft sich abwechselnd bald zu verdichten, bald in ihrer Struktur aufzulösen, wird in Empedokleischer Lehre zu selbständigen Gestalten hypostasiert, welche nun über die Materie treten und dieselbe bestimmen. So kommt alle Initiative jenen Weltkräften zu, auf deren Geheiß die Elemente, als ihre ausübenden Organe, sich in Bewegung setzen, um ihre Aufgaben in der Gestaltung des Kosmos zu erfüllen.

Wir müssen diese Kräfte, wie sie Empedokles für seine Weltkonstruktion einführt, noch etwas genauer betrachten. Empedokles stellt die Faktoren, welche an der Bildung der Welt beteiligt sind, einmal zusammen und sagt über sie: „Feuer und Wasser und Erde und der Luft ungeheure Höhe, und der verderbliche Streit, gesondert von jenen, nach allen Seiten hin gleichwertig, und endlich die Liebe in der Mitte jener, gleich an Länge und Breite.“ Hier erscheinen also Liebe und Streit

---

[1]) Aristot. 985ª 29 'Ε. μὲν οὖν παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος ταύτην τὴν αἰτίαν διελὼν εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν ἀλλ' ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας. Daher 252ª 7 τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει der Φιλία und dem Νεῖκος gegeben. Simplic. φυσ. 25, 27; 369, 26; 459, 10; 465, 12 gibt in gleichem Sinne beiden ποιητικὴν δύναμιν; daher beide Aristot. 1072ª 6 als ἐνέργεια. Über die Selbständigkeit der Kräfte neben der Hyle der vier Elemente Aristot. 996ª 8.

als räumlich ausgedehnte Wesenheiten, welche ihrerseits neben den vier Elementarstoffen das Innere des Kosmos erfüllen[1]). Dieser Gedanke, zwei verschiedene Substanzen, die Materie und eine selbständige Kraftsubstanz, als räumlich koexistent im Kosmos anzusetzen, ist offenbar der eleatischen Lehre entnommen, welche gleichfalls, die Gottessubstanz in Koexistenz mit der Materiensubstanz annehmend, die eine an die andere in unlöslicher Verknüpfung band. Aber was im eleatischen Dogma in folgerichtiger Konsequenz des logischen Gedankens erscheint, wird in Empedokleischer Weltanschauung zur Halbheit und Schiefheit. Denn das gleichmäßig Erfülltsein des Kosmos — wie es die Eleaten lehren — von der Einen Gottessubstanz, die deshalb gerade nach dem Zusammenhange ihrer Wesenheit ihre Charakteristik erhält, wird bei Empedokles zu einem Ringen zweier Kräfte um jeden Schritt Raums im Innern des Kosmos. Wo die Liebe Fuß gefaßt hat, muß der Streit weichen; wo dieser sich eindrängt, hat die Liebe keinen Platz: beide erscheinen wie zwei raumerfüllende Leiber, die aber je nach den Umständen sich auszudehnen oder zu beschränken vermögen. Was also im eleatischen Gedanken begrifflich erfaßt und geschlossen wird, erscheint im Denken des Empedokles phantastisch gestaltet, poetisch ausgeschmückt. Und dieses Überwiegen einer unklaren Phantasie tritt noch in einem weiteren Momente hervor: auch die bewegende Kraft, wie sie in den Gegensätzen von Liebe und Streit sich manifestiert, handelt nicht in freiem Entschlusse, nicht nach einem festen Gesetze, welches eine höchste Weltvernunft dem kosmischen Werden gegeben hat; sie ist die Trägerin einer blinden Zufallsmacht, eines Schicksals, welches sich mit elementarer

---

[1]) Fr. 17, 19ff.

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντων ἁπάντῃ,
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

Daher Simplic. 25, 26 ὥστε καὶ ἓξ εἶναι κατ' αὐτὸν τὰς ἀρχάς; auch Fr. 109 erscheinen die sechs ἀρχαί gleichwertig. Die räumliche Auffassung der beiden Fr. 35, 9

οὐ γὰρ ἀμεμφέως
τῶν πᾶν ἐξέστηκεν ἐπ' ἔσχατα τέρματα κύκλου
ἀλλὰ τὰ μέν τ' ἐνέμιμνε, μελέων τὰ δέ τ' ἐξεβεβήκει

Fr. 35, 3 Νεῖκος ἐνέρτατον ἵκετο βένθος; Fr. 36 ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος.

Gewalt Geltung verschafft[1]). Der Zwang, die Ananke, wird damit die eigentliche Herrin der Welt: die Vernunft weicht deren Gewalt und verschwindet aus der Welt. Es ist also nicht eine ordnende, eine gesetzmäßig wirkende Macht, welche die Dinge in ihrem Werden und Vergehen bestimmt; es ist eine finstere, eine erbarmungslose Schicksalsgewalt, welche planlos und ordnungslos bald die eine Kraft der Liebe, bald die andere Kraft des Streits in Bewegung setzt. Die Lehre des Empedokles wird damit zu einer Weltanschauung des Fatalismus und des Pessimismus. Vom menschlichen Standpunkte aus betrachtet, erscheint alles als Zufall, eben weil das Auge vor der Erkenntnis sich verschließt, daß im kosmischen Werden das vernünftige Walten eines Weltgesetzes sich vollzieht. Die freudige Bejahung der Gottesvernunft, wie sie die ionische und noch die eleatische Weltanschauung verkündet, ist einer finstern Verneinung gewichen, welche eine Vernunftordnung im Weltgetriebe nicht zu erkennen vermag. Aber auch dieser Standpunkt fatalistischer Weltbetrachtung wird wieder nicht konsequent festgehalten[2]). Denn wenn es einmal heißt: „es gibt einen alten Spruch des Schicksals, einen Beschluß der Götter, einen uralten, ewigen,

---

1) Aetius 1, 7, 28 wird die Lehre des E. zusammengefaßt, ἓν τὴν ἀνάγκην, ὕλην δὲ αὐτῆς τὰ τέτταρα στοιχεῖα, εἴδη δὲ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν. Hier erscheint also das Ziel alles kosmischen Werdens, der Sphairos, als ἀνάγκη, und diese wird 1, 26, 1 näher bestimmt οὐσίαν ἀνάγκης χρηστικὴν τῶν ἀρχῶν καὶ στοιχείων: die ἀνάγκη zeigt sich in der Weise, wie sie die beiden Kräfte und durch diese wieder die Elemente für sich benutzt. In anderem Sinne ist ἀνάγκη Fr. 116 der Liebe feindlich und daher von dieser gehaßt. Plato Leg. 10, 889 B läßt in Empedokleischem Sinne alles φύσει καὶ τύχῃ geschehen (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης), während er νοῦς, θεός und τέχνη dabei ausgeschlossen sein läßt. Aristoteles hebt 1000b 13 hervor, daß E. αἴτιον οὐδὲν λέγει; vgl. auch 252a 22. Daß E. tatsächlich oft die τύχη als Erklärung einführte, zeigen seine eigenen Worte Fr. 103 (und dazu Simplic. φυσ. 331, 10): Fr. 59, 2 ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα; Fr. 104.

2) In Wirklichkeit ist die ἀνάγκη, wie sie Fr. 115 geschildert wird, ein rein mythischer Begriff, da sie auf Eidschwüren (ὅρκοι) beruht, durch welche die beiden Mächte Νεῖκος und Φιλία seit Ewigkeit her sich gegenseitig verpflichtet haben; der ὅρκος auch Fr. 30. So beruht alles auf Vorherbestimmung, welche der νόμος μέγιστος Hippol. 7, 29. Die ἀνάγκη erscheint also bei E. keineswegs als der in und durch die Atome selbst wirkende Zwang der mechanischen Gesetze, welche gerade die τύχη ausschließen: vgl. meine meteorol. Theorien 120f. Danach sind Ausdrücke wie ἐν μέρει αἴσης Fr. 26, 2; ἐκ προνοίας Plut. fac. lun. 12, p. 926F. zu beurteilen.

der mit breiten Schwüren besiegelt ist," so erkennt man daraus, wie Empedokles zwischen dem Glauben an das Walten des Fatums, und der superstitiösen Scheu vor den Göttern hin und her schwankt. Als die Götter können hier aber nur die persönlich gefaßten Liebe und Streit verstanden werden, deren Persönlichkeit und Göttlichkeit immer wieder hervorgehoben wird, und die damit als die tatsächlichen Beherrscher des Weltgetriebes charakterisiert werden. Denn sie dienen wechselnd der Vereinigung, und wieder der Scheidung der Materie. Werden und Vergehen in absolutem Sinne existiert nicht, da der Stoff als solcher, in der Starrheit und Unwandelbarkeit seiner vier elementaren Formen, seit Ewigkeit besteht: es beruht alles nur auf der vorübergehenden Scheidung und Verbindung der elementaren Atome [1]). Dieses wechselnde Werden und Vergehen der Einzeldinge, wie es durch den Wechsel der Kraftwirkung von Liebe und Streit bedingt ist, vollzieht sich in großen Perioden, die einander ablösen und in denen bald die eine, bald die andere Kraft das Übergewicht hat. Aber auch dieser Wechsel in der Stoffgestaltung ist nicht das Resultat einer organisch sich vollziehenden Entwicklung — dieser Begriff ist dem Empedokles völlig fremd —: es ist wieder das blinde Walten einer Schicksalsmacht, welches in demselben zum Ausdruck kommt. In Empedo-

---

[1]) Simplic. φυσ. 25, 23 die στοιχεῖα μεταβάλλοντα κατὰ τὴν σύγκρισιν καὶ διάκρισιν — ποτὲ μὲν ὑπὸ τῆς Φιλίας συγκρινόμενα, ποτὲ δὲ ὑπὸ τοῦ Νεῖκους διακρινόμενα; Aetius 1, 30, 1 μῖξιν τῶν στοιχείων καὶ διάστασιν. Die Art der Mischung der στοιχεῖα schildert Fr. 17, 34 (26, 3; 21, 13)

ἀλλ' αὐτά ἐστιν ταῦτα δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.

Die Worte Fr. 26, 1f.

ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης

(und ähnlich öfter) können nur ausdrücken wollen, daß bald das eine, bald das andere Element im Jahreslauf das Übergewicht hat, indem sich seine Atome zusammenfinden. Daher die Elemente selbst Fr. 21, 14 ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρῆσις (auch diese nur mechanisch) ἀμείβει; und dem entsprechend die verschiedene Benennung desselben Elements: vgl. m. meteorol. Theorien 110ff. Daß Leben und Tod und dem entsprechend φύσις Bezeichnungen sind, welche nur menschliche Beschränktheit den Dingen gibt, setzt E. wiederholt Fr. 8, 9, 10, 11, 15 auseinander: Geburt und Leben ist Zusammentreten von Atomenkomplexen verschiedener Elemente, Tod Auseinanderfallen derselben.

kleischer Sprache heißt dieses, daß die Gottheiten der Liebe und des Streits mit furchtbaren Eiden sich gegenseitig gebunden und verpflichtet haben: in Wirklichkeit aber erscheint das ganze Weltgetriebe als ein regelloses Ringen zweier Weltkräfte, die in wildem Hasse sich gegenseitig zu vernichten trachten. Wir müssen die Phasen, in denen sich der Kampf dieser beiden göttlichen Weltmächte vollzieht, noch genauer zu bestimmen suchen.

Für Empedokles existiert nur der eine Kosmos, und alles Werden und Wandeln gilt ihm[1]). Die Geschichte seines Werdens ist insofern einheitlich, als der ganze Stoffwandlungsprozeß ein bestimmtes Ziel, die Auflösung aller geschiedenen Materie in eine vollkommene Einheit, im Auge hat. Diese Vereinigung aller, in der Erfahrungswelt mehr oder weniger geschieden zur Erscheinung kommenden Elemente zu einem einheitlichen Gemenge, einer Mischung und einem Eins ist das Werk der Liebe, d. h. der zentripetalen Kraft der Assoziation, die in jener Vereinigung aller vorher geschiedenen Stoffe einen vollkommenen Sieg erringt. In der so sich vollziehenden einheitlichen Mischung alles Stoffs verlieren die vier Sonderelemente ihre eigene individuelle Natur und nehmen gemeinsam eine neue Gestalt an: aus den vier Einzelgöttern wird eine neue Einheitsgottheit, die nach ihrer Kugelform den Namen Sphairos erhält[2]). Es vollzieht

---

1) Aetius 2, 1, 2 εἷς κόσμος; in ihm gibt es weder κενόν noch περισσόν Fr. 13, 14 (eleatisch), daher auch Polemik gegen das ἄπειρον (des Xenophanes) Fr. 39; Simplic. φυσ. 458, 30. Die Angabe Aetius 1, 5, 2, wonach der Kosmos nicht τὸ πᾶν war, sondern ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην ist vereinzelt und schwer glaublich. Der Kosmos behält sowohl als σφαῖρος, wie während der κοσμοποιία stets seine μορφή Simplic. οὐρ. 307, 16; 308, 10; 310, 12; diese als ᾠον Aetius 2, 31, 4.

2) Der Σφαῖρος geschildert Fr. 27, 28, 29; Aetius 1, 7, 28 τὸ μονοειδὲς εἰς ὃ πάντα ἀναλυθήσεται; Eudemus bei Simplic. φυσ. 1183, 28 τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς Φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν Σφαῖρον ἐκδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ; Aristot. 1001ᵃ 12 das ἕν mit der φιλία identifiziert, weil diese αἰτία τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν; Philopon. γεν. 19, 3 ff. Vitelli τῆς Φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν Σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν, τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σῴζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα, ἀποβάλλοντος ἑκάστου τῶν στοιχείων τὸ οἰκεῖον εἶδος; hierauf bezieht sich auch Theophr. sens. 20. Der Sphairos als Gott Fr. 31 (γυῖα θεοῖο).

sich hier also derselbe Prozeß, den wir schon in der Bildung der unendlich vielen Einzeldinge der Welt konstatiert haben: wie aus der Verbindung verschiedener Elementarteile neue Individualitäten entstehen, während die elementaren Bestandteile selbst ihre spezifisch göttliche Natur modifizieren, so müssen auch bei der Vereinigung aller Elemente zu einer letzten ungeheuren Einheitsmischung die letzteren ihre besondere Gottesnatur aufgeben und zu einer neuen göttlichen Persönlichkeit sich umwandeln. Wie es aber überhaupt möglich ist, daß bei einer rein mechanischen Verschiebung der elementaren Atome solche Wesenswandlungen sich vollziehen können, bleibt dem Verständnis verschlossen. Jedenfalls haben die alten Erklärer ein gewisses Recht, wenn sie von einem Sterben und Wiederaufleben der Elemente sprechen, da diese tatsächlich ihr individuelles Leben in das neue Leben der Einheitsgottheit aufgehen lassen müssen [1]). Und ebenso kann man auch von dem Inslebentreten und Sterben eben des Sphairos sprechen, da derselbe die Periode jener Stoffvereinigung nicht überlebt. Man darf annehmen, daß der Gedanke einer solchen Verbindung aller Materie zur Einheit, der ionischen Weltanschauung entnommen ist, die gleichfalls alles kosmische Werden aus einem Einheitsstoffe hervor- und in denselben zurückgehen ließ. Denn die Umbildung aller geschiedenen Materie zum Einheitsstoffe entspricht tatsächlich jenem ionischen Urstoffe, der sich sodann in die vier elementaren Einzelstoffe scheidet. Es ist nur der Unterschied, daß die ionische Ausscheidung aus dem Einheitsstoffe sich vitalistisch vollzieht, während Empedokles die Wiederabsonderung der Elemente aus dem Sphairos auf mechanischem Wege stattfinden läßt.

Stellt die Bildung des Sphairos den völligen Sieg der Liebe dar, die in ihm alle Differenzierungen und Besonderheiten der Materie ausgleicht und versöhnt, so erscheint die Vernichtung dieser unterschiedslosen Einheit als Werk des Streits, d. h. jener zentrifugalen oder Schwungkraft, welche die ruhende Masse in

[1]) Hippol. 7, 29 τὸ δὲ πῦρ ⟨καὶ τὸ ὕδωρ⟩ καὶ ἡ γῆ καὶ ὁ ἀὴρ θνήσκοντα καὶ ἀναβιοῦντα. ὅταν μὲν γὰρ ἀποθάνῃ ταῦτα ὑπὸ τοῦ νείκους γενόμενα, παραλαμβάνουσα αὐτὰ ἡ φιλία προσάγει καὶ προστίθησι καὶ προσοικειοῖ τῷ παντί, ἵνα μένῃ τὸ πᾶν ἕν, ὑπὸ τῆς φιλίας ἀεὶ διακοσμούμενον μονοτρόπως καὶ μονοειδῶς.

schwingende Bewegung setzt, und aus dem Mittelpunkte der zu bewegenden Materie fortstrebt. Daher Empedokles richtig mit der Kraft des Streits die Wirbelbewegung verbindet, durch welche allein die Gottheit des Neikos ihre Ziele zu erreichen vermag. Vollzieht sich die Wirksamkeit der Liebe in der Vereinigung des geschiedenen Stoffs, so kommt die Tätigkeit des Streits in der Scheidung des geeinten Stoffs zum Ausdruck. Wodurch es aber geschieht, daß plötzlich an die Stelle der allein siegreichen Schwerkraft die entgegengesetzte Kraft tritt, entzieht sich wieder dem Verständnis. Hier tritt ergänzend jene mystische Weltanschauung des Empedokles ein, die in solchen unausgleichbaren Widersprüchen die geheimnisvollen ewigen Bestimmungen der Schicksalsmacht sieht. Soweit wir erkennen können, vollziehen sich die kosmischen Wandlungen in Empedokleischer Auffassung nicht in allmählicher Entwicklung: es sind im Gegenteil Katastrophen, welche wieder durch Schicksalsgewalt über den Kosmos hereinbrechen[1]). So tritt denn auch die plötzliche Machtentfaltung des Streits wie ein furchtbares Naturereignis auf, welches den in seliger Ruhe lagernden Sphairos auseinanderreißt, die Glieder der einheitlichen Gottheit voneinander löst, und so die verschiedenen Elemente aus ihrer

[1]) Über die Perioden, in denen sich die Entwicklung des Kosmos und damit die wechselnde Herrschaft von Liebe und Streit vollzieht, herrscht keine Übereinstimmung: vgl. v. Arnim Festschr. f. Gomperz 16—27. In Wirklichkeit aber ist nur zwischen der ἀκινησία des Sphairos, als der ἐπικράτεια der Φιλία und der in wechselnden Katastrophen sich vollziehenden κοσμοποιία zu unterscheiden. Daher stets nur von einer κοσμοποιία die Rede Aristot. 196ª 22. Plato Soph. 242 D ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ Νεῖκός τι. Auch Aristoteles stellt 252ª 5 ff. der Periode des ἠρεμεῖν die des κινεῖσθαι gegenüber, welche letztere dann wieder je nach dem κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει von φιλία und νεῖκος sich in zwei geschiedene Zeiten zerlegt, wie dieses aus 250ᵇ 26 ff. hervorgeht. Ebenso 252ª 20 ff. ἠρεμεῖν und κινεῖσθαι gegenübergestellt; beide δι' ἴσων χρόνων 252ª 31 stattfindend. Da der ruhende Sphairos der eigentliche Kosmos der Φιλία, so lag es nahe, den bewegten Kosmos als dem Νεῖκος gehörig zu bezeichnen, daher 334ª 5 ὁ νῦν κόσμος (als τοῦ νείκους) dem πρότερον (als τῆς φιλίας) gegenübergestellt; Simplic. οὐρ. 293, 20: doch ist ὁ νῦν κόσμος ebensowohl auch unter der Einwirkung der Liebe stehend. Die Kommentatoren scheiden beide als αἰσθητός und νοητός Simplic. φυσ. 21, 18; 31, 18; 160, 22 (διττός); 1121, 17 ποτὲ μὲν σφαῖρον ποτὲ δὲ κόσμον λέγει; 1186, 31 ἡνωμένον und διακεκριμένον; οὐρ. 140, 25 τὸ ὄν und τὸ γιγνόμενον; Hippol. 7, 31. Über die δίνη Aristot. 295ª 29 ff. und Simplic. οὐρ. 528 ff.

Vereinigung zum Sonderdasein fortführt. Es heißt ausdrücklich, daß bei der ersten Scheidung, welche sich unter der Kraftwirkung des Streits vollzieht, die vier Elemente, jedes für sich in all seinen Bestandteilen vereint, Sonderräume einnehmen, in denen sie jede Verbindung und Vermischung untereinander ablehnen und daher alle Bildung von Einzeldingen unmöglich machen[1]). Daß eine solche Zusammenschließung der vorher getrennten Teile je eines elementaren Stoffs wieder nur durch eine Anziehungskraft möglich ist, welche die homogenen Atome zusammenführt und vereinigt; daß also in Wirklichkeit auch dieser Akt der ersten Ausscheidung nicht ohne die Kraft der Liebe möglich ist, hat Empedokles nicht erkannt[2]). Dieser ganze Prozeß, durch welchen die vier Elemente in sich geeint und gegeneinander geschieden werden, wird als das Werk des Streits dargestellt. In diesem Prozesse nimmt die Erde den Mittelpunkt der Welt ein, indem sie durch die Wirbelbewegung des Himmels erhalten wird; im gleichen nehmen auch die andern Elemente ihre Sphären im Kosmos ein, die aber keineswegs als die feststehenden und bleibenden Heimatsräume derselben erscheinen[3]).

Denn die Verbindung und Vermischung der vier Elemente untereinander ist Inhalt und Zweck der folgenden Weltperiode,

---

[1]) Den ersten Ansturm des wieder erstarkenden Νεῖκος gegen den ruhenden Sphairos schildert Fr. 30, 31. Dazu vgl. Hippol. 7, 29 πάλιν τὸ νεῖκος, ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀποσπᾷ καὶ ποιεῖ πολλά, τουτέστι πῦρ ὕδωρ γῆν ἀέρα; diese Isolierung der Elemente bezeichnet Plut. fac. lun. p. 926E als τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν — in der οὐ γῆ θερμότητος μετεῖχεν, οὐχ ὕδωρ πνεύματος, οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων, ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχεί, μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρον πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν, ἀλλὰ φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι καὶ φερόμεναι φορὰς ἰδίας καὶ αὐθάδεις. Dieses ist die πρώτη διάκρισις Aetius 2, 13, 2. Die unklar gefaßten Worte Aristot. 301ᵃ 15ff. wollen nur besagen, daß, um überhaupt den Kosmos mit seinen πολλά zu schaffen, zunächst die Scheidung der Elemente aus dem Sphairos nötig war, weshalb E. hier das Νεῖκος allein tätig sein, die Wirksamkeit der Φιλία ganz zurücktreten ließ.

[2]) Diesen Gesichtspunkt betont Aristoteles 985ᵃ 21ff. mit Recht.

[3]) Die Isolierung der Einzelelemente, durch welche das Νεῖκος die Erde in den Mittelpunkt setzt, während es den andern drei Elementen je eine Sphäre anweist, schildern [Plut.] Str. 30; Simplic. οὐρ. 293, 22f.; Aristot. 295ᵃ 13ff.; 301ᵃ 14; 985ᵃ 25; Aetius 2, 6, 3; Philo provid. 2, 60, p. 86 Aucher.

die unter dem Zeichen der gemeinsamen Wirksamkeit der beiden göttlichen Weltkräfte von Liebe und Streit steht. Das ist nicht so zu verstehen, daß die beiden Gottheiten in friedlichem Vereine tätig sind: ihr Wirken ist immer ein gegensätzliches, ein feindliches; das wechselnde Übergewicht der einen oder der andern erscheint immer wie ein jählings hereinbrechendes, worauf wieder für lange Zeiten ruhigere Entwicklung und gesicherte Zustände eintreten, in denen aber gleichfalls beide Gotteskräfte gemeinsam tätig sind[1]).

Der erste Prozeß jener Weltperiode, in der Streit und Liebe um die Herrschaft ringen, ist die Scheidung einer himmlischen und einer tellurischen Welt, die wieder nicht ohne das Hereinbrechen einer furchtbaren Naturkatastrophe denkbar ist. Die Welt über dem Monde und die Welt unter dem Monde treten einander gegenüber[2]). Aber die letztere ist fortan keineswegs allein durch das Erdelement charakterisiert, welches nach der ersten Scheidung allerdings in völlig isolierter Lage sich befand: auch die andern Elemente sind schon durch die Kraft der Liebe in großen Teilen auf sie herabgezogen und gehen nun mannigfache Verbindungen mit ihr ein. Die größere Masse der elementaren Bestandteile namentlich von Luft und Feuer hält sich, in sich gesammelt, aber von der Erde geschieden, noch in der Höhe, während sie zugleich aus sich wieder

[1]) Obgleich der Κόσμος αἰσθητός nominell τοῦ Νείκους ist, ist derselbe ohne das Zusammenwirken der beiden Kräfte undenkbar. Das wird von Simplicius φυσ. 31, 31; 33, 6; 159, 6; 160, 11; 1123, 15ff. betont; beide Kräfte als εἰδοποιοὺς αἰτίας 300, 16. Denn alles κοσμοποιεῖν mit κίνησις verbunden 1120, 17, so auch σύγκρισις und διάκρισίς κινήσεις 1318, 21, daher auch der Φιλία als selbstverständlich ein κινεῖν beigelegt. Dieses Zusammenwirken der beiden Kräfte, bei dem immer die eine wechselnd die Oberhand hat, schildert E. Fr. 17 (ἓν ἐκ πλεόνων und πλέονα ἐκ ἑνός, wo die πλέονα die geschiedenen Elementarstoffe, ἓν ihre Vereinigung zu einem Einzeldinge bedeutet); Fr. 26 (wo εἰς ἕνα κόσμον nicht den Sphairos bezeichnet, sondern nur die harmonische Verbindung der Elemente im κόσμος αἰσθητός); Fr. 71; Fr. 35 (wo die Liebe schon im Übergewichte, der Kosmos sich also der Periode des Sphairos nähert). Hippol. 7, 29 wird ἡ ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ κατὰ τὸ Νεῖκος καὶ ἐκ πολλῶν εἰς ἓν κατὰ τὴν Φιλίαν μεταβολὴν als ἀνάγκη und zugleich als νόμος μέγιστος τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως, d. h. als ewige Schicksalsbestimmung, bezeichnet: hier wird die Scheidung in die beiden Weltperioden und der Wechsel des Werdens im κόσμος αἰσθητός zusammengeworfen.

[2]) Hippol. 1, 4, 3.

Komplexe ausscheidet, die nun als Sonderbildungen erscheinen. So werden die Gestirne, vor allen Sonne und Mond, gebildet, und die Entstehung namentlich des letzteren ist wieder nicht ohne das Eintreten der Liebestätigkeit zu denken, welche die Elemente von Luft und Feuer vereint und aus ihrer Mischung ein neues Gebilde schafft. Daß die Gestirne, namentlich Sonne und Mond, als Neubildungen besondere Namen erhalten und damit wieder in Empedokleischer Auffassung zu Individualitäten werden, die ihrer reineren Natur entsprechend ihren spezifisch göttlichen Charakter bewahren, dürfen wir als sicher ansehen: auch Empedokles hat deshalb, gleich seinen Vorgängern, die Sonne mit Apollon identifiziert[1]).

Am signifikantesten aber erscheint der Mischcharakter dieser Weltperiode in dem tellurischen Kosmos. Streit und Liebe, die Tendenz sich zu vereinigen und sich zusammenzuschließen, und wieder das Streben sich zu isolieren und sich abzuscheiden, liegen hier in unausgesetztem Kampfe miteinander; aus dem Auf- und Abwogen dieser beiden Strebungen entspringen alle Wandlungen des irdischen Lebens[2]). Die Elemente selbst erscheinen hier völlig als die Organe, deren sich jene Weltkräfte bedienen. Die spezifischen Qualitäten, durch welche sich die einzelnen Elemente voneinander unterscheiden, werden für die schöpferischen Kräfte von Liebe und Streit zu Handhaben in der Gestaltung der Dinge. Und so erscheint das Feuer seiner Natur nach als scheidend und auflösend, indem es alle andern Elementarverbindungen trennt und vernichtet, während das Wasser speziell verbindend wirkt, indem durch das Naß die an und für sich spröden Stoffe zu einem zusammen-

---

[1]) Sonne und Mond Fr. 40—47; die Sonne als ἀντανάκλασις des himmlischen Feuers [Plut.] Str. 30; Aetius 2, 20, 13; der Mond aus Feuer und Luft gemischt Aetius 2, 24, 7; 25, 15. Die Sterne πύρινα Aetius 2, 13, 2, 11. Die Bezeichnung der Gestirne durch Plato als ἄψυχα Legg. 10, 889B ist unannehmbar. Die Mischung der beiden Hemisphären aus viel Feuer und wenig Luft, bzw. aus wenig Feuer und viel Luft Aetius 2, 11, 2; die letztere Hemisphäre ist die Nacht Fr. 48, 49. Die Bildung des Firmaments mitsamt der Fixsternsphäre Aetius 2, 11, 2; die Ekliptik 2, 8, 2; 2, 10, 2. Apollon Diog. 8, 57; Rhetor. Gr. a. a. O.; Fr. 47 ἄνακτος ἀγέα κύκλον.

[2]) Daher Fr. 59 ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων.

hängenden Komplexe verbunden werden. So erklärt es sich, daß das Feuer als eng mit dem Streite zusammenhängend eine Sonderstellung den andern Elementen gegenüber erhält: denn das Feuer und die Wärme scheidet und zerstreut, die Kälte zieht zusammen und verbindet somit[1]. Hier sind wieder an und für sich richtige Momente in ganz einseitiger Weise verwertet und damit der Liebe, die als Göttin Aphrodite heißt, ein von aller Tradition abweichender Charakter gegeben. Denn in der Weltanschauung des Parmenides erscheint Aphrodite noch als die gepriesene schöpferische und ewig gebärende Naturkraft, welche den Mann zum Weibe, das Weib zum Manne zieht, und für die unendliche Reihe von Zeugungen, die sie aus sich hervorgehen läßt, gerade des Feuers und der Wärme sich bedient. Im Gegensatz zu dieser Auffassung der Liebe steht Empedokles allem Zeugen und Gebären feindlich gegenüber[2], da für ihn jeder Zeugungsakt und jede Neubildung von dem letzten Ziele aller Weltentwicklung abführt, in dem alles Werden und alle Bewegung ein Ende hat und alle Dinge in seliger Ruhe beschlossen sind. Aber diese Auffassung der Liebe wird wieder keineswegs von Empedokles festgehalten und konsequent verfolgt: denn immer wieder bricht durch seine pessimistische Stimmung, die in allem Werden und Sein nur Leid und Unglück

---

[1]) Plut. prim. frig. 16, p. 952 B τὸ μὲν πῦρ διαστατικόν ἐστι καὶ διαιρετικόν, τό δ' ὕδωρ κολλητικὸν καὶ σχετικόν, τῇ ὑγρότητι συνέχον καὶ πήττον· ᾗ καὶ παρέσχεν 'Ε. ὑπόνοιαν, ὡς τὸ μὲν πῦρ νεῖκος οὐλόμενον, σχεδύνην δὲ φιλότητα τὸ ὑγρὸν ἑκάστοτε προσαγορεύων, mit folgender weiterer Begründung. Jedes Element hat sein besonderes ἦθος Fr. 17, 28. Das Feuer im Gegensatz gegen die andern drei Elemente Aristot. 330^b 20; 985^a 33; daher 187^a 20 das ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι; Plato a. a. O. τῇ τῶν ἐναντίων κράσει. Schlaf und Tod durch eine κατάψυξις τοῦ θερμοῦ Aetius 5, 24, 2; 25, 4. Diese ἐναντιότητες Stob. ecl. 1, 10, 11^b, p. 121 W. ξηρότης ὑγρότης θερμότης ψυχρότης reduzieren sich auf zwei ἐναντία, Wärme und Kälte, die demnach als die mit den Elementen verbundenen hauptsächlichen Qualitäten erscheinen, Aetius 5, 7, 1; Simplic. φυσ. 197, 10. Nach Hippol. 6, 12 ist es wahrscheinlich, daß das Feuer (τὰ μέρη τοῦ πυρὸς τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα) mit besonderer Vernunft begabt war (φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν), was Hippol. 1, 3 (τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ) einseitig betont wird.

[2]) Hippol. 7, 29: διαιρεῖ γὰρ ὁ γάμος τὸ ἕν, hält also die Entwicklung des Kosmos zum Sphairos auf.

erkennen will, die Bewunderung und der Preis der Liebe als der gütigen Schöpfermacht hindurch[1]).

Die Referate und Bruchstücke, die wir über des Empedokles Schrift und aus ihr besitzen, gestatten es nicht, den Gang genau festzustellen, in dem er die Gestaltung des Kosmos sich vollendend denkt. Nur einige signifikante Momente treten aus ihr hervor. Und diese erscheinen, wie schon bemerkt, als Katastrophen, welche plötzlich mit unwiderstehlicher Gewalt über die Materie hereinbrechen[2]). Als eine solche Katastrophe wird die erste Bildung der Organismen dargestellt, die durch das Wirken der Liebe erfolgt. Empedokles hat offenbar in der Schilderung dieser Liebestätigkeit, wie dieselbe in der Ausgestaltung des Kosmos zur Entfaltung kommt, seine Phantasie in freister Weise walten lassen, und die Berichterstatter geben uns aus diesen Schilderungen viele Einzelheiten. Aphrodite schickt das Verlangen, das Begehren, die Liebessehnsucht zu den Elementen, und ihr folgend lösen sich aus den elementaren Zusammenhängen Atome ab, die sich aneinanderschließend neue Gebilde hervorbringen[3]). So entstehen zunächst einzelne Glieder, die umherirrend sich unorganisch miteinander vereinigen. Es ist eben ein unwiderstehliches Verlangen, welches die Stoffmassen gegenseitig anzieht, um sie zunächst regellos und planlos im Begehren aneinander zu führen. Bis dann allmählich die zu-

---

[1]) Fr. 17, 24 Aphrodite als Γηθοσύνη; 35, 13 ἠπιόφρων; Plut. Js. 48, p. 370E. 'Ε. δὲ τὴν μὲν ἀγαθουργὸν ἀρχὴν φιλότητα καὶ φιλίαν πολλάκις δ' ἁρμονίαν καλεῖ θεμερῶπιν, τὴν δὲ χείρονα νεῖκος οὐλόμενον καὶ δῆριν αἱματόεσσαν.

[2]) Simplic. φυσ. 34, 4ff. läßt die Entwicklung des Kosmos unter dem Monde κατὰ περιόδους δηλονότι ἄλλοτε ἄλλας ποτὲ μὲν ⟨τοῦ⟩ νείκους ποτὲ δὲ τῆς φιλίας ἐπικρατούσης stattfinden und erklärt, daß E. τὰς διαφορὰς τῆς τοῦ νείκους ἐπικρατείας παραδείκνυσιν ὅροις τισὶ διειλημμένας: es verlief also nach E. die große Weltperiode bis zur Auflösung aller Dinge in den Sphairos in einer Reihe von deutlich gegeneinander abgegrenzten Prozessen, in denen bald die Φιλία, bald das Νεῖκος im Übergewicht erschien. Dem steht nicht entgegen, daß Simplicius hier die ganze Entwicklungsreihe als τοῦ Νείκους ἐπικράτεια charakterisiert: denn als Φιλίας ἐπικράτεια gilt der Sphairos selbst.

[3]) Daher Plut. fac. lun. 12, p. 926F. von dieser Periode sagt ἄχρι οὗ τὸ ἱμερτὸν ἧκεν ἐπὶ τὴν φύσιν ἐκ προνοίας, φιλότητος ἐγγενομένης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἵνα καὶ τόπους ἀμείψαντα καὶ δονάμεις ἀπ' ἀλλήλων μεταλαβόντα καὶ τὰ μὲν κινήσεως τὰ δὲ μονῆς ἀνάγκαις ἐνδεθέντα καὶ καταβιασθέντα πρὸς τὸ βέλτιον — ἁρμονίαν καὶ κοινωνίαν ἀπεργάσηται τοῦ παντός.

einander passenden Teile sich finden und so die noch heute lebenden Geschlechter und Arten von Geschöpfen hervorbringen. Aber auch in diesen hat der Zufall eine große Rolle gespielt, so daß viele unpassende Verbindungen aus jener ersten Zeit der Kosmosgeschichte herstammen [1]).

Nach dem Abschlusse dieser Periode der wilden Zeugungen scheint Empedokles eine Zeit der Ruhe und des Friedens statuiert zu haben, in der die Liebe die Oberhand hatte. Denn die Schilderung des goldenen Zeitalters, in dem es keinen Gott des Kriegs und des Schlachtgetümmels gab, sondern nur die Göttin der Liebe, deren Huld die Menschen, in Freundschaft untereinander geeint, mit frommen Weihegaben von Bildern und duftenden Salben und Kräutern zu gewinnen suchten, während sie die Tiere schonten, paßt nur in jene Zeiten der Kosmosgeschichte, in denen der Streit der Allgewalt der Liebe sich unterordnen mußte [2]). Aber dieser Periode muß wieder eine andere gefolgt sein, in welcher der Streit mit neuer Wucht in das Weltgetriebe hereinbrach, und nun in unausgesetztem Ringen mit der Liebe um die völlige Herrschaft kämpfte. In dieser Periode befindet sich die Welt noch heute: ihr gelten die meisten Einzelschilderungen, die uns aus der Empedokleischen Schrift erhalten sind [3]). Aber gerade diese zeigen, wie inkonsequent Empedokles das kosmische Werden auffaßte. Allgemein gilt die Charakteristik, daß die Liebe nach der Einheit, der Streit nach den Vielen trachtet: daher alle Vereinigungen verschiedener Stoffe als Schritte und Mittelstufen zur letzten Auflösung aller Einzeldinge im Sphairos erscheinen, während die Schaffung der vielen Sonderbildungen das Werk des Streits ist, welcher die

[1]) Bildung der verschiedenen Organismen Fr. 57—62; Aetius 5, 19, 5; 26, 4; 18, 1; 27, 1; 4, 22, 1; Aristot. 477ᵃ 32; 300ᵇ 30 (wo ἐπὶ φιλότητος unter der Einwirkung der Liebe); 648ᵃ 25 u. a. St.

[2]) Diese Periode schildert Fr. 128, 130; Porphyr abst. 2, 20.

[3]) Der Kosmos dieser Periode als μῖγμα Aetius 1, 7, 28 (während das μῖγμα Aristot. 187ᵃ 23 der σφαῖρος ist). Allgemein Aetius 1, 3, 20 die Φιλία ἑνωτική, das Νεῖκος διαιρετικόν. Die Liebe schafft Fr. 35, 14 aus den ἀθάνατα (d. h. den isolierten Elementen) θνητά (d. h. die Einzeldinge, welche wieder sich auflösen): daher Fr. 35, 16 τῶν μισγομένων ἔθνεα μυρία θνητῶν. Dieser Gegensatz der ἁπλᾶ und σύνθετα, der ἄφθαρτα und φθαρτά oft betont Fr. 12; [Arist.] de Xenoph. 975ᵇ 4; 1000ᵇ 18 u. a. St.

Vereinheitlichung aller Materie zu hindern trachtet. So wird der Streit zum eigentlichen Demiurg, eben weil auf ihn die Scheidung des Stoffs in die Einzeldinge und Einzelwesen zurückgeht[1]). Aber da die organischen Geschöpfe, Pflanzen, Tiere, Menschen, nur durch Zeugung sich fortpflanzen und somit die Scheidung der Materie fortsetzen, erscheint anderseits wieder die Liebe als die Schöpferin der Einzelwesen in ihrer Vielheit[2]). Und so kann Empedokles ohne Unterschied von einem Reiche des Streits und von einer Herrschaft der Liebe sprechen: denn dieselbe Welt verkündet in gleicher Weise das Walten der einen und der andern Macht. Und während der Streit als der verderbliche geschildert wird, die Liebe als die gütige und freundliche, ist es doch in Wirklichkeit der Streit, der in der Zerlegung des Stoffs in die Fülle der Einzeldinge die wunderbare Schönheit der Welt ermöglicht. So tritt uns auch hierin das Schwanken und die Unsicherheit entgegen, durch welche die ganze Empedokleische Lehre ihr charakteristisches Gepräge erhält. Aristoteles erklärt, daß alle Ordnung, alle Schönheit und alle Güter der Welt von Empedokles auf die Liebe zurückgeführt werden, während alle Unordnung, alles Häßliche und alles Übel auf den Streit zurückgeht[3]). Aber die wunderbare Ordnung des Kosmos tritt doch gerade in den Wechselverhältnissen der unendlich vielen Einzeldinge hervor, die ein Werk des Streits sind, ohne welchen also jene kosmische Ordnung unmöglich ~~sein würde.~~ Ist die tellurische Welt der Sammelplatz

[1]) Hippol. 7, 29 das Νεῖκος πάντων τῶν γεγονότων δημιουργός καὶ ποιητής, während die Φιλία τῆς τοῦ κόσμου τῶν γεγονότων ἐξαγωγῆς καὶ μεταβολῆς εἰς τὸν ἕνα ἀποκαταστάσεως; Aristot. 1000^{b} 25 ff. Dagegen Νεῖκος οὐλόμενον Fr. 17, 19; μαινόμενος Fr. 115, 14; Κότος 21, 7; Ἔριδες 20, 4.

[2]) Daher die ganze Lehre von der Zeugung und Entwicklung des Embryo — als Werk der Liebe — eingehend von E. dargestellt wird, Fr. 63—70; Aetius 5, 7, 1; 8, 1; 10, 1; 11, 1; 12, 2; 14, 2; 21, 1; 24, 2; Aristot. 764^{a} 1; 747^{a} 24 u. a. St.

[3]) Aristot. 984^{b} 32 ff.: εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ὃ ψελλίζεται λέγων Ἐ. εὑρήσει τὴν μὲν Φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ Νεῖκος τῶν κακῶν, daher das Νεῖκος einfach als das böse, die Φιλία als das gute Prinzip bezeichnet. Daher 1075^{b} 1 ff. die Φιλία als τὸ ἀγαθόν (als Zweck), sowie als ἀρχή (ἡ κινοῦσα) und endlich als ὕλη, weil mit dem ruhenden Stoffe (im Sphairos) identifiziert.

aller Übel und Leiden, wie Empedokles versichert, so erklärt sich das aus der Einwirkung des Streits, der nicht rastet, alle Eintracht und Harmonie wieder zu lösen und auseinander zu reißen, während die Liebe alles Widersprechende auszugleichen und zu einen sucht. Und so ist auch der menschliche Leib in der Vereinigung seiner Glieder das Werk der Liebe, während die Scheidung derselben im Tode durch die bösen Mächte des Zwistes erfolgt, welcher die geeinten wieder trennt[1]). Aber auch hierin tritt uns keine Konsequenz entgegen. Denn die Isolierung der einzelnen Elemente, d. h. die Zusammenschließung der Atome jedes Elements zur Einheit, ist, wie wir sahen, das Werk des Streits: in der Sinnestätigkeit des Menschen findet aber diese Isolierung der Elemente statt, indem jeder Sinn seine Funktion allein durch die Atome desjenigen Elements ausübt, aus dem er selbst gebildet ist[2]). Es ist also die Vereinigung der gleichen Atome, der von außen kommenden und der im Innern des Sinns selbst befindlichen, durch welche der betreffende Sinn in Tätigkeit tritt: und das kann, wie Empedokles schon früher versichert hat, nur durch den Streit geschehen. Aber anderseits heißt es wieder von den Teilen jedes Einzelelements, daß sie, auch wenn sie weit verschlagen in der Welt der Sterblichkeit zerstreut sind, freundschaftlich verbunden bleiben, was sich nur aus der Einwirkung der Liebe erklärt[3]). Und es heißt ferner von der Liebe, daß sie durch Mischung der Elemente die unzähligen Scharen sterblicher Geschöpfe hervor-

[1]) Die Φιλότης ἔμφυτος ἄρθροις schafft das φίλα φρονεῖν καὶ ἄρθμια ἔργα τελεῖν Fr. 15, 22 ff.; 22, 1 ff.; während das Νεῖκος Trennung und Feindschaft schafft, Fr. 22, 6 ff. Einzelne Beispiele der verbindenden Tätigkeit der Liebe Fr. 32, 33, 34.

[2]) Die Bildung der Sinnesorgane Fr. 84 ff. auf Aphrodite zurückgeführt; in der Tätigkeit derselben die Elemente isoliert Fr. 109; weil ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ Aristot. 1000 ^{b} 6; 1235 ^{a} 9; Theophr. sens. 1 ff. τοῖς ὁμοίοις, die συμμετρία τῶν πόρων Aetius 4, 9, 6. Aristoteles schließt aus Fr. 109 γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν — στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος νείκει, der Empedokleische Gott (d. h. die Φιλία) sei unvollkommener als der Mensch, da er seinen Gegner (das Νεῖκος) überhaupt nicht erkennen könne 410 ^{b} 4.

[3]) Fr. 22, 3 ὅσσα φιν ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα πέφυκεν sind dennoch ἄρθμια durch die Liebe; Fr. 71 die Arten und Farben der θνητὰ συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ, was Fr. 72 ff. im einzelnen ausführen. Die Atome jedes Einzelelements ziehen sich gegenseitig an Fr. 37.

bringt, während doch gerade die Einzeldinge die Schöpfung des Streits genannt werden. So hat Empedokles nicht vermocht, das Wirken jeder der beiden göttlichen Mächte klar und rein zum Ausdruck zu bringen. Auf der einen Seite schildert er die Fülle der Leiden, denen die Geschöpfe der Diesseitswelt unterworfen sind[1]), und verlangt nach der Ruhe des Nirwana, in dem alle individuelle Existenz sich auflöst; auf der andern Seite preist er das Walten der Liebe, der milden und freundlichen, der schöpferischen und zeugenden, und ist befangen in der Bewunderung der großartigen Schönheit und Ordnung des Kosmos.

Wir haben schon früher gesehen, daß in Empedokleischer Auffassung alle organischen Wesen, ja alle Dinge göttlicher Natur teilhaftig sind. Denn Alles geht auf die Elemente zurück, deren Gottheit feststeht[2]). Und wenn die letzteren auch in ihrer Verbindung zu selbständigen Gebilden ihr individuelles Sein aufgeben, so kann sich doch in den Dingen selbst, die aus ihnen entstehen, die göttliche Natur jener nicht verleugnen. Das zeigt sich vor allem in den Seelen, welche als die Träger und Beweger der Leiber erscheinen. Daher die Seelen göttlich heißen, weil sie von der Gottheit gebildet werden und teilhaben am Gottesreiche[3]). Während die einzelnen Elemente in Kontakt mit den Sinnesorganen stehen — z. B. das Feuer und das Wasser mit dem Auge, die Luft mit dem Gehör — ist die Seele das Produkt der gemeinsamen Wirksamkeit aller vier Elemente. Und als der Träger der Seele erscheint das Blut. Die Seele

---

1) Der Erde Jammer Fr. 118—126; Fr. 113, 3 θνητῶν πολυφθερέων ἀνθρώπων. Hippol. 1, 4, 3 πάντα τὸν καθ' ἡμᾶς τόπον (bis zum Monde) κακῶν μεστόν, während die höheren Regionen reiner sind.

2) Fr. 110, 10
πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν;
Fr. 103 πεφρόνηκεν ἅπαντα; Aetius 4, 5, 12 ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν, danach οὐδὲν ἂν εἴη ζῷον ἄλογον κυρίως; Sext. m. 8, 286 πάντα λογικά.

3) Nur die Seele in ihrer Gesamtheit als Vernunft ist der Träger des ὀρθὸς λόγος, der allein das κριτήριον der Wahrheit, während die einzelnen Sinne trügerisch sind, Sext. m. 7, 122; Fr. 2. Unter den Sinnen gebührt keinem die Priorität Fr. 4 (gegen Heraklit). Aetius 1, 7, 28 θείας μὲν οἴεται τὰς ψυχάς. Ein prinzipieller Unterschied von αἴσθησις und φρόνησις existiert nicht, Aristot. 1009[b] 13ff.; weil eben alles auf die Elemente zurückgeht.

ist also nicht an ein bestimmtes einzelnes Organ im Körper gebunden, sondern durch alle Glieder verbreitet sie sich gleichmäßig und belebt sie und macht sie vernünftig[1]. Denn Seele und Vernunft ist für Empedokles gleichbedeutend. So geht das ganze psychische Leben auf das Wirken der Gottheit zurück. Denn durch die Einwirkung der einzelnen Elemente funktionieren die Sinne; die Verbindung homogener oder ungleicher Atome mit den Atomen der Sinne schafft dem Menschen angenehme und freudige, oder unangenehme und schmerzliche Eindrücke und Empfindungen; die gemeinsame Arbeit aller göttlichen Elementarsubstanzen bringt endlich das Blut und in ihm Seele und Vernunft hervor[2]. Und diese eignen allen animalischen Organismen, wenn auch anzunehmen ist, daß das Blut des menschlichen Leibes eine vollkommnere Form der Mischung aus den göttlichen Atomen darstellt. Jedenfalls entbehrt kein Tier völlig der Vernunft. Aber auch die Pflanzen haben Seelen: Empedokles hat wohl in den Säften jener eine andere Form des Bluts gesehen, die dann aber einen geringeren Gehalt und einen niedrigeren Wert haben muß[3]. Aber wir dürfen noch weiter abwärts steigen. Da nichts auf der Welt existiert, was

[1]) Blut und Fleisch aus gleichen Teilen der vier Elemente gebildet Fr. 98; [Plut.] Str. 10 τὸ ἡγεμονικὸν οὔτε ἐν κεφαλῇ οὔτε ἐν θώρακι, ἀλλ' ἐν αἵματι. ὅθεν καθ' ὅτι ἂν μέρος τοῦ σώματος πλεῖον ᾖ παρεσπαρμένον, κατ' ἐκεῖνο προτερεῖν τοὺς ἀνθρώπους: danach also die Individuen verschieden; Aetius 4, 5, 8. Wenn Theodoret 5, 22 speziell die καρδία hervorhebt, womit Censorin. 6, 1, Fr. 105 αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα übereinstimmt, so darf man annehmen, daß das Blut zwar allgemein Träger des psychischen Lebens, das letztere aber in seiner höchsten Vernunfttätigkeit im Herzen kulminiert. Doch wirft Aristoteles dem E. gerade vor, daß ihm das ἑνοποιοῦν der ψυχή fehlt 410[b] 11. Daß unter den vier Elementen, welche das Blut bilden, dem Feuer eine besondere Rolle zukommt, darf man aus Aetius 5, 25, 4 schließen.

[2]) Aristot. 427[a] 21 Angabe, wonach τὸ φρονεῖν und τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτόν kann nur eingeschränkt gelten, da E. selbst Verschiedenheiten der Psychen andeutet. Im allgemeinen beruht die ψυχή auf dem λόγος τῆς μίξεως Aristot. 408[a] 13ff.; 642[a] 22, d. h. auf den bestimmten Proportionen, in denen die Atome der verschiedenen Elemente sich verbinden. Das φρονεῖν τῷ αἵματι Theophr. sens. 10. Allgemein Fr. 107 καὶ τούτοις (die vereinten Elemente) φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται: nämlich je nachdem gleich oder ungleich qualifizierte Atome der Außenwelt (ἀπορροαί Fr. 89; Aristot. 418[b] 20ff.) mit den betr. Atomen im Innern des Menschen sich verbinden Fr. 90, 91, 92.

[3]) Die Seelen können auch in Pflanzen eingehen Fr. 117; 105.

nicht aus den göttlichen Elementen sich bildet, so hat auch alles Anteil an der Gottheit; und das bestätigt Empedokles ausdrücklich, indem er erklärt, es gebe nichts, was nicht in irgend einer Weise der Vernunft teilhaft sei. Individuelle Seelen aber scheinen für Empedokles nur die Pflanzen, Tiere und Menschen zu besitzen. Denn wir dürfen von individuellen Seelen sprechen. Nicht alle Seelen sind gleich: die besonderen körperlichen Verhältnisse des einzelnen Individuums arbeiten an der Seele, schwächen oder kräftigen ihre Art, und schaffen so eigengeartete Psychen, welche einen relativ höheren oder niederen Wert besitzen[1]). Und es werden zwei verschiedene Faktoren genannt, welche auf die Struktur der Seele einwirken. Einmal ist es das Wissen, welches dem Menschen einen höheren Rang gibt, daher die Seher und Dichter, die Ärzte und Fürsten den Göttern näher verwandt heißen[2]). Anderseits aber ist es die Reinigung der Seele von irdischen Gedanken, welche der letzteren einen tieferen inneren Wert verleiht. Und hier bricht in Empedokles sein durch pythagoreische Lehren bestimmtes Denken hindurch. Der Mensch soll sich bestimmter Dinge und Formen bedienen, oder enthalten, wie es die superstitiöse Tradition vorschreibt. Vor allem aber soll der Gläubige kein Tierblut vergießen: denn das Tier hat eine Seele gleich dem Menschen, die Schlachtung des Tiers ist Menschenmord[3]). Dieses Verbot aber hat noch eine tiefere Bedeutung: Empedokles lehrt die Seelenwanderung, ja diese steht ihm im Mittelpunkte alles Denkens und beherrscht sein ganzes Lehrsystem. Wenn der Einzelne — um in der Sprache der Menschen zu reden — stirbt, löst sich seine Seele als eine besondere Wesenheit vom zerfallenden Leibe los und

---

[1]) Daher Fr. 106 πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν; daher Fr. 110 die Verschiedenheit von ἦθος ἕκαστον betont, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ; ein μεταβάλλειν τὴν φρόνησιν Aristot. 1009 b 27; [Plut.] Str. 10 o. S.

[2]) Fr. 146; dagegen 110, 7 μυρία δειλά (δεῖλ' ἔμπαια Fr. 2, 2), d. h. die irdischen Dinge, die Seelentätigkeit schwächen. Empedokles rühmt selbst sein Wissen Fr. 112, 113, 114, welches ihm Macht über die Elemente gibt, Fr. 111.

[3]) Cael. Aurel. morb. chron. 1, 5 der Mensch wird alius ex animi purgatione; Reinheit der Gesinnung verlangt Fr. 144, 145; daher als θεῖοι nur die μετέχοντες αὐτῶν (der ψυχαί) καθαροὶ καθαρῶς genannt, Aetius 1, 7, 28. Gegen das Töten von Tieren Fr. 135, 136, 137, 138, 139 (vgl. Cic. resp. 3, 11, 19). Andere pythagoreische Bestimmungen eingeprägt Fr. 128, 129, 140, 141 (dazu Gell. 4, 11, 9).

erhebt sich aufwärts[1]). Denn da nichts wirklich vergehen kann, weil alles aus Atomen besteht, die unvergänglich sind, so bleiben auch die Atome, aus welchen der Leib gebildet ist und in welche er wieder zerfällt, erhalten, und ebenso bleibt die Seele als Individualität bestehen. Wäre Empedokles konsequent gewesen, so hätte er sagen müssen, auch die Seele löse sich in die Atome auf, aus denen sie, d. h. das Blut, welches sie bildet, zusammengesetzt sei. Aber Empedokles hat die Lehre von der Eigenart der Seele und von der Seelenwanderung traditionell übernommen und hält an ihr fest. Und diese Lehre von der Selbständigkeit und Eigenart der Seele hängt wieder mit seiner Lehre eines besonderen Gottes- oder Götterreichs zusammen, das wir noch näher betrachten müssen.

Es gibt unzählige Götter, die ungesehen in den kosmischen Räumen sich bewegen, und ordnend, helfend oder strafend, in den irdischen Verhältnissen sich betätigen[2]). Diese göttlichen Wesen sind aber substantiell nicht von den Seelen der Menschen verschieden. Empedokles erklärt ausdrücklich, daß die Bildung dieser Götter auf die Elemente zurückgeht: sie sind demnach aus Atomen der Elementargötter gebildet und somit gleichsam Söhne und Erzeugte der letzteren. Diese Götter bilden ein eigenes Reich und mit diesem stehen wieder die Seelen in engstem Konnex[3]). Ja, wir dürfen annehmen, daß jene Götter in erster Linie die frei gewordenen Seelen sind, welche, zu einem Vereine sich zusammenschließend, in den höheren Regionen des Kosmos waltend wirken[4]). Dennoch können es nicht allein die

---

[1]) Die Seelenwanderung Fr. 115, 117, 127; Diog. 8, 77; Hippol. 1, 3, 3 πάσας εἰς πάντα τὰ ζῷα μεταλλάττειν εἶπε τὰς ψυχάς; 7, 29 das Werk des Νεῖκος. Der Leib daher nur der vergängliche χιτών der Seele Fr. 126, 148.

[2]) Fr. 4, 1 θεοί; Fr. 132; aus den Elementen gebildet Fr. 21, 12. Vgl. Hippol. 1, 3 δαίμονες ἀναστρέφονται — κατὰ τὴν γῆν ὄντες πλεῖστοι; Fr. 115, 5 δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο; daher auch Fr. 21, 12 die θεοὶ δολιχαίωνες. Bodrero a. a. O. nimmt mit Recht einen Gegensatz dieser θεοὶ δολιχαίωνες gegen die vier Elementargötter an, welche in höherem Sinne ἀθάνατοι sind.

[3]) Daher Fr. 4, 5 παρ' Εὐσεβίης; Fr. 119, 1 τιμή und ὄλβος; Fr. 146; die Götter μάκαρες Fr. 131, 4; auf das Götterreich bzw. Fr. 135 τὸ πάντων νόμιμον — διά τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος — τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς; denn die höheren Regionen sind reiner Hippol. 1, 4, 3.

[4]) Hippol. 7, 29 δαίμονας τὰς ψυχὰς λέγων μακραίωνας, ὅτι εἰσὶν ἀθάνατοι καὶ μακροὺς ζῶσιν αἰῶνας; Fr. 115.

Seelen sein, welche dieses Götterreich bilden. Es gibt im Glauben des Empedokles besondere Gottheiten, die nicht die wandernden Einzelseelen sein können, da sie offenbar bestimmte Aufgaben in der Welt zu erfüllen haben, So betet Empedokles zur Muse und zu den Göttern, die ihm gute Gedanken und Rede verleihen; zwei Genien walten über dem Leben jedes einzelnen Menschen; eine Reihe Einzelgötter tritt in seinen Sprüchen auf, die mit besonderen Aufgaben betraut sind[1]). Hier ist oft schwer zu entscheiden, ob wir es mit poetischen Bildern oder mit ernst philosophischen Gedanken zu tun haben. Wenn wir aber in Erinnerung behalten, daß die Seelen aus bestimmten Atombildungen bestehen, welche nach der Trennung von den Leibern weiter existieren; und ferner, daß immer wieder von Göttern die Rede ist, welche sich gleichfalls aus den Atomen der Elemente zusammensetzen, so kann im allgemeinen kein Zweifel sein, daß für Empedokles ein besonderes Geisterreich existiert, welches aber nicht nur eine Welt des Gedankens ist, sondern real und materiell in den Räumen des Kosmos sich bewegt. Nur daß diese Atomverbindungen, aus denen Götter und Seelen bestehen, aus so feinen und kleinen Teilchen gebildet sind, daß kein menschliches Auge sie zu erblicken vermag. Daher Empedokles mit Recht von der Gottheit sagen kann, daß wir sie weder mit unsern Augen erschauen, noch mit unsern Händen greifen können; und weiter: daß dieselbe nicht mit menschenähnlichem Haupte, nicht mit Armen und Gliedern versehen ist, sondern daß in ihr nur ein heiliger, von einem Menschenmunde nicht auszusprechender, Geist sich regt, der mit schnellen Gedanken den ganzen Kosmos durchfliegt[2]). Denn der Geist ist für Empedokles nur die funktionelle Betätigung besonderer Atomverbindungen. Und wie der menschliche Geist, obgleich aus

[1]) Fr. 4, 2ff.; 23, 11; 131; 122; 123. Die ψυχοπομπαὶ δυνάμεις Porph. a n. 8; διτταὶ μοῖραι καὶ δαίμονες Plut. tranq. an. 474 B.

[2]) Fr. 133, 134. Daß den Göttern eine höhere Erkenntnis zukommt, wird Fr. 4, 4; 131; Sext. m. 7, 122ff. hervorgehoben. Aber auch die Götter sind erst im Laufe der Kosmosbildung entstanden, daher Fr. 128 und Porph. abst. 2, 21 im Empedokleischen Sinne von einer Θεογονία spricht. Vgl. Cic. n. d. 1, 12, 29 von des E. Göttern sagt nasci et extingui perspicuum est et sensu omni carere (die letztere Behauptung falsch). Fr. 132 erbittet gute Gedanken über die Götter im Gegensatz zur σκοτόεσσα δόξα.

Atomen bestehend und an diese Atome gebunden, dennoch in Gedanken weite Räume durchmessen kann, so hat auch der göttliche Geist, nur vollkommener und durch keine irdischen Hemmnisse beschwert, die Fähigkeit, sich funktionell zu betätigen. Nichts deutet also an, daß Empedokles auf ein besonderes Reich spiritualistischen Wesens hinweisen will, welches sich außerhalb und über dem Einen Kosmos erhebt. Denn es gibt nichts im Kosmos, was nicht durch die Atome der vier Elemente seine Bildung und seinen Inhalt empfängt.

So schließen sich die Menschenseelen und die göttlichen Geister zu einem gemeinsamen Reiche zusammen[1]). Bilden sich die irdischen Seelen aus der organischen Vereinigung von Atomen sämtlicher vier Elemente, so gehen dieselben auch im scheinbaren Tode nicht verloren. Es muß also im Blute, als dem Träger der Seele, eine für das menschliche Auge unerreichbare Atomenverbindung bestehen, die als solche erhalten bleibt und als individuelle Existenz vom Körper sich löst. Und in dieser ungreifbaren und unsichtbaren Bildung geht sie in die kosmischen Räume über, vereinigt sich in denselben mit den Scharen anderer ähnlicher Bildungen, und schafft so mit diesen vereint ein Geisterreich, eine Welt göttlichen Lebens, die in stetem Konnex mit dem Kosmos und den irdischen Gebieten desselben bleibt. Denn auch als Götter haben die Seelen ihre Schicksale. Was sie in ihrem irdischen Leben gefehlt und gesündigt haben, wird in langen Zeitperioden furchtbar gebüßt und gesühnt[2]). Empedokles selbst ist, wie er den Seinen verkündet, schon mit der Götterschar vereint gewesen: aber zur Strafe für frühere Sünden hat er wieder aus den Höhen göttlicher Existenz auf die finstere Erde mit ihrem Jammer und mit ihren Leiden herabsteigen müssen. Nur wer rein von Blut und Meineid, von Mord und

[1]) Daher Sextus 9, 127 von E. sagt: μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοῦς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων; Fr. 21, 10—12 (23, 6—8)

δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς,
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῇσι φέριστοι.

[2]) Fr. 115, 117; Plut. exil. 607 C die ψυχὴ φεύγει καὶ πλανᾶται θείοις ἐλαυνομένη δόγμασι καὶ νόμοις; def. or. 418 E. von den δαίμονες: ἁμαρτίας καὶ ἄτας καὶ πλάναις θεηλάτους — καὶ θανάτους. Empedokles als Gott Fr. 112, 113, 23, 11.

Ungerechtigkeit, sein irdisches Leben beschließt, wird des menschlichen Jammers bar und ledig und unverletzlich der seligen Unsterblichen Herd- und Tischgenosse[1]). Diese Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele und von ihrer engen Verbindung mit einem Götterreiche, der Welt der Gottseligkeit, ist ohne einen starken Glauben undenkbar. Und diesen Glauben predigt Empedokles mit gewaltigen Worten. Der Glaube, die Pistis, ist nur schwer zu erringen, aber er gibt allein dem Menschenherzen Ruhe und Frieden[2]).

Die Empedokleische Weltanschauung schöpft ihre Kraft und Überzeugung aus der Mystik. In dem Bestreben alle die schöpferischen Gedanken, welche die älteren Lehrsysteme der Nachwelt überliefert haben, zu verwerten und zu vereinen, gestaltet sich Empedokles eine Welt voller Widersprüche, die zu verstehen und zu lösen er sich außerstande fühlt. Den ungezählten Rätseln gegenüber, welche Welt und Leben bietet, gilt es glauben und auf die Gottheit vertrauen, und mit reinen Händen und mit reinen Sinnen nach dem seligen Leben des Gottesreichs trachten.

Aber auch dieses Reich der göttlichen Seelen und Geister wird dereinst in den Sphairos sich auflösen, in dem alle individuelle Existenz, alles Sonderleben erlischt, und aus der nur die eine Allgemeine Gottheit hervorgeht, die alles Leben und alles Sein und alle Göttlichkeit in seligem Frieden vereint. Bis dann von neuem das grausame Spiel von Werden und Vergehen, von Leben und Sterben beginnt; und damit zugleich die irdische Welt mit ihrer Schuld und ihrem Jammer, mit ihrer Ruhe- und ihrer Friedelosigkeit zu neuem Dasein ersteht[3]).

Empedokles hatte gleich den Ioniern eine Entwicklung der Gottessubstanz angenommen. Denn die Phasen des Sphairos, der vier Elementargötter, sowie der zahllosen Sondergötter,

---

[1]) Fr. 147 die ψυχαὶ μακάρων ὁμέστιοι; die μάντεις, ὑμνοπόλοι, ἰητροὶ πρόμοι haben hierauf die meiste Aussicht, Fr. 146.

[2]) Gegen das ἀπιστεῖν Fr. 5; die πιστώματα Μούσης in Wirklichkeit des E. eigene Reden. Vgl. noch Fr. 114. 3 πίστιος ὁρμή; 71 πίστις.

[3]) Über die Weltperioden bzw. die wechselnden Perioden der Bewegung und Ruhe vgl. Aristot. 251^b 28—252^a 10; 187^a 20ff.; 279^b 14ff.; 280^a 11ff.; 301^a 15ff. Auch das θᾶττον βραδύτερον 289^a 4ff. wird sich auf E. beziehen.

Psychen und Dämonen stellen in Wirklichkeit eine sich abstufende Reihenfolge göttlicher Potenzen dar. Und der vergöttlichte Stoff läßt nicht nur alles göttliche Leben aus sich hervorgehen: alles was überhaupt existiert, hat am Stoffe und damit an der Gottheit teil. Diese monistische Auffassung der Materie erhält nun aber durch die selbständig gefaßten Kräfte einen dualistischen Einschlag: denn die letzteren treten dem Stoffe mit eigenstem Leben gegenüber, und schaffen, in wildem Ringen miteinander, die Gestaltung des Stoffs zu einem Spiele des Zufalls, zu einem Auf- und Abwogen wechselnder Katastrophen um, die sich jedem Verständnis entziehen und aller Vernunft bar sind.

Diesem Standpunkte gegenüber, der an die Stelle der Vernunft das blinde Walten von Zufall und Verhängnis setzt, erscheint Anaxagoras' Weltanschauung wie eine bewußte Reaktion[1]). Denn für Anaxagoras gewinnt die Vernunft, der Nus, eine entscheidende Stelle im Weltgeschehen. Anaxagoras knüpft damit unmittelbar an die ionische Lehre an, in der die Vernunft gleichfalls die bestimmende, die ordnende, die schöpferisch waltende Macht ist. Aber während die Ionier in streng monistischer Auffassung die Vernunft aus der Einheitsmaterie selbst sich entwickeln ließen, hat Anaxagoras den Nus als den gleichberechtigten, ja als den höheren Weltfaktor der Materie gegenübergestellt. Das dualistische Moment, welches Empedokles in den Kräften der Anziehung und Abstoßung in die Spekulation eingeführt hatte, erhält also durch Anaxagoras einen noch schärferen Ausdruck. Es bleibt aber ein Unterschied. In Empedokleischer Auffassung löst sich unter der Einwirkung dieses dualistischen Gedankens die Einheit der Weltevolution auf; Anaxagoras dagegen weiß den inneren Zusammenhang

---

[1]) Aristot. 984ᵃ 11 Ἀναξαγόρας τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου (Empedokles), τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος: daß er das Werk des letzteren gekannt hat, ist sehr wahrscheinlich. Als Schüler des Anaximenes Diog. 2, 6; Strabo p. 645; Clem. Str. 1, 63, p. 352 P.; Galen. h. phil. 3. Über A. vgl. Dilthey, Einl. in d. Geisteswiss. 197 ff., der seine Bedeutung voll würdigt; Nietzsche Werke 10, 64 ff. Plut. Pericl. 4 hebt hervor, daß A. nicht mehr τύχην οὐδ' ἀνάγκην διακοσμήσεως ἀρχήν, ἀλλὰ νοῦν ἐπέστησε.

alles Werdens unter der mächtigen Wirkung seines Vernunftprinzips zu wahren.

Von Ewigkeit her stehen sich nach Anaxagoreischer Lehre zwei Weltfaktoren gegenüber: die Gottesvernunft und die aller Göttlichkeit entkleidete Materie[1]). Wie Pythagoras sein göttliches Form- nnd Wärmeprinzip einerseits, die ungeschiedene Stoffmasse anderseits vor allem kosmischen Geschehen räumlich getrennt einander gegenüberstellt, so hat auch Anaxagoras eine ursprüngliche räumliche Trennung seiner beiden Prinzipe angenommen. Eine unendliche Zeit ruht so die in sich gesammelte Gottesvernunft in völliger Isolierung fern von der Materie: jede Wechselbeziehung der beiden Weltmächte ist ausgeschlossen. Der Gedanke einer ungeschiedenen Stoffmasse war damals schon fester geistiger Besitz. Die älteren Ionier sowohl wie die Pythagoreer lehrten ein Apeiron: es ist also nicht auffallend, daß Anaxagoras dieses Dogma auch seinerseits aufnahm und vertrat[2]). Er hat diesen Gedanken aber mehr in pythagoreischer als in ionischer Auffassung übernommen. Denn die Stoffmasse, die nach seiner Lehre vor der Bildung des Kosmos ungeschieden der Gestaltung harrt, ist, wie schon bemerkt, aller Göttlichkeit bar und tritt damit in Gegensatz zum Apeiron Anaximanders, der im Gegenteil alle Göttlichkeit mit der Urmaterie verbindet. Auch ist das Apeiron des Anaxagoras insofern demjenigen des Pythagoras näher verwandt, als dasselbe keineswegs dem Begriffe des „unendlichen“ in seiner Absolutheit entspricht. Es soll nur die Unermeßlichkeit der Stoffe und ihrer Atome zum Ausdruck bringen, die sich jeder Erkenntnis der Erfahrung und des begrifflichen Denkens entzieht. Das Anaxagoreische Apeiron ist demnach die ungeschiedene Materie, die nach ihrer Zusammensetzung aus einer unübersehbaren und unermeßlichen

---

[1]) Diog. 2, 6 πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν; Hippol. 1, 8 τὴν παντὸς ἀρχὴν νοῦν καὶ ὕλην, τὸν μὲν νοῦν ποιοῦντα, τὴν δὲ ὕλην γινομένην; Simplic. φυσ. 27, 2 (Theophrast phys. Fr. 4) πρῶτος μετέστησε τὰς περὶ τῶν ἀρχῶν δόξας καὶ τὴν ἐλλείπουσαν αἰτίαν ἀνεπλήρωσε, τὰς μὲν σωματικὰς ἀπείρους ποιήσας; Aristot. 989^{b} 16 τὰς ἀρχὰς τό τε ἓν — καὶ θάτερον οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι; Plato Phaedr. 269E νοῦ τε καὶ ἀνοίας.

[2]) Arist. 250^{b} 24 ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν; 252^{a} 10; 301^{a} 11ff.

Menge von Stoffen und Stoffatomen aller Einsicht und Erkenntnis verschlossen bleibt[1]). Aus diesem Stoffchaos, in dem die Atome der verschiedensten Gebilde durcheinander gewirrt sind, gehen durch eine unter der Einwirkung der Gottesvernunft sich vollziehende Scheidung alle kosmischen Bildungen im Himmel und auf Erden sowohl der anorganischen wie der organischen Welt hervor. Als Atome, als Keime, als Zellen ruhen alle diese kosmischen Gebilde schon in der Urmaterie: die homogenen, zueinander gehörigen Urteilchen finden sich zusammen, und bringen so diejenigen Bildungen, welche die Erfahrung als einheitliche und besondere erkennt, hervor[2]).

Anaxagoras nimmt insofern eine von seinen Vorgängern abweichende Stellung ein, als er nicht die vier Elementarformen — Erde und Wasser, Luft und Feuer — als die einzigen Mittelstufen anerkennt, aus denen sich alle Dinge und Wesen herausentwickeln: neben diesen vier Hauptformen stehen als selbständige Wesenheiten alle diejenigen Gebilde, denen in der Erscheinungswelt eine eigentümliche Form eignet. So sind Steine und Metalle ebenso wie die Bestandteile der Organismen — als Holz und Blut und Fleisch usw. — selbständige Bildungen, Homöomerien, deren Atome oder Keime oder Samen sämtlich in dem großen Urgemenge vereinigt sind, welches sich aus der

---

1) Fr. 1 ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος; Fr. 2 τὸ περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος; Theophr. a. a. O.; Arist. 203ᵃ 20 τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον; Simpl. φυσ. 460, 4 οὐ μόνον τὸ ὅλον μῖγμα ἄπειρον — ἀλλὰ καὶ ἑκάστην ὁμοιομέρειαν τῷ ὅλῳ πάντα ἔχουσαν ἐνυπάρχοντα, καὶ οὐδὲ ἄπειρα μόνον ἀλλὰ καὶ ἀπειράκις ἄπειρα; Fr. 1 τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Nietzsche a. a. O. über das chaotische Durcheinander des Urzustandes der Materie: „eine staubartige Masse von unendlich kleinen erfüllten Punkten, von denen jeder spezifisch einfach ist und nur eine Qualität besitzt, doch so, daß jede spezifische Qualität in unendlich vielen einzelnen Punkten repräsentiert wird."

2) Die mehr populäre Auffassung des ἄπειρον geht daraus hervor, daß der Ruhezustand der Dinge ἄπειρον χρόνον die Bewegung gleichfalls ἄπειρον χρόνον dauert; Fr. 1 ἀήρ und αἰθήρ ἀμφότερα ἄπειρα; daher Fr. 7 ὥστε — μὴ εἰδέναι τὸ πλῆθος μήτε λόγῳ μήτε ἔργῳ. Dilthey übersetzt daher mit gutem Rechte das ἄπειρον durch „unermeßlich", nicht durch unendlich. Die enge Verwandtschaft des Anaxagoreischen ἄπειρον mit demjenigen des Anaximander hebt Theophr. a. a. O. hervor (μίαν φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος).

Mischung aller Weltkeime zusammensetzt[1]). Dieses Stoffchaos enthält aber nicht nur Atomzellen der verschiedensten Einzelstoffe: auch qualitativ sind die Atome untereinander geschieden. Es ist von Wärme- und Kälteatomen, von Feuchtigkeits- und Trockenheitsatomen die Rede; das Süße und das Bittere, das Schwere und Leichte, das Feste und Lose usw. ist in unsichtbar kleinen Teilchen in jener ungeschiedenen Stoffmasse vorhanden. Und diese Gegensätze aller Qualitäten, wie sie hier vereinigt sind, beweisen, daß den Atomen Kräfte inhärent gewesen sein müssen, die ohne gegenseitige Einwirkungen nicht denkbar sind. Vor allem ist hier der Gegensatz der warmen und der kalten Atome zu nennen, die nach Anaxagoreischer Lehre in einer weit alle andern Atome übertreffenden Zahl in der Materie vorhanden sind[2]). Zeigt Anaxagoras ein volles Verständnis für die der Wärme als solcher eigene Wirkung, so kann er auch die unermeßliche Masse warmer und die ebenso große Zahl kalter Atome, wie sie die Urmischung enthielt, nicht als eine völlig bewegungslose angesehen haben. Die warmen und die kalten Urbestandteile, wie nicht minder die in andern Gegensätzen vorhandenen Atome müssen schon in ihrer Vereinigung ihre Wirkung gegeneinander ausgeübt haben. Wir haben demnach das Urchaos als ein wild gärendes, auf- und abwogendes Stoffgemenge uns zu denken, das ohne Zweck und Ziel die ihr

---

[1]) Die vier Elemente die Grundlage Diog. 2, 8 γῆν-πῦρ-ὕδωρ-ἀέρα; daher Simplic. οὐρ. 603, 28 erklärt, A. gehe von der κοινὴ δόξα über die στοιχεῖα aus; 632, 23. Feuer- und Luftstoff über alle andern Stoffe an Menge hervorragend, Fr. 1, 2. Alle Stoffe ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα Theophr. Über die ὁμοιομερῆ Arist. 302ᵃ 28 τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον)· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μείγματα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ αὐράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον; Fr. 4 σπέρματα πάντων χρημάτων — σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.

[2]) Fr. 4 σύμμιξις πάντων χρημάτων, τοῦ τε διεροῦ καὶ τοῦ ξηροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ λαμπροῦ καὶ τοῦ ζοφεροῦ; Fr. 8 ψυχρόν, θερμόν; Fr. 12 ἀπὸ τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνόν, καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμόν, καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρόν, καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν; Fr. 4 ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς; Hippol. 1, 8 πυκνὸν καὶ ὑγρὸν καὶ τὸ σκοτεινὸν καὶ ψυχρὸν καὶ πάντα τὰ βαρέα — τὸ θερμὸν καὶ τὸ λαμπρὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ κοῦφον. Vgl. Theophr. sens. 59 τὸ μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ πυκνὸν καὶ παχὺ ψυχρόν. Daher Aetius 1, 14, 4 τὰ ὁμοιομερῆ πολυσχήμονα; Simplic. οὐρ. 613, 10 τοῖς πάθεσιν διαφέρουσι.

inhärenten, sich gegenseitig aufhebenden Kräfte in einem nutzlosen Widerstreite erschöpfte. Und daß außer der Bewegung der Materie als solcher nach anaxagoreischer Auffassung auch Empfindung zuerkannt werden muß, werden wir später sehen.

Alles kosmische Werden geht nach Anaxagoras auf Scheidung und Vereinigung zurück[1]). „Das Werden und Vergehen", sagt Anaxagoras, „erklären die Hellenen nicht richtig, denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern es mischt sich aus schon vorhandenen Dingen, oder scheidet sich von solchen. Und so würden sie richtiger das Werden als eine Mischung, das Vergehen als eine Scheidung bezeichnen." Diese beiden Vorgänge, allgemein Vereinigung und Scheidung benannt, werden hier zwar speziell auf den Naturprozeß bezogen: sie müssen aber auch bei der ersten Weltbildung sich abgespielt haben. Wir müssen dieselbe etwas genauer betrachten.

Anaxagoras selbst und alle Berichte betonen einmütig, daß die Bildung des Kosmos damit begann, daß der Nus an die Materie herantrat und eine Wirbelbewegung einleitete, die sich fortpflanzend die Scheidungen der Materie anbahnte[2]). Wodurch die Gottesvernunft bewogen worden ist, die Ruhe ihres Ansichseins abzubrechen, die unendliche Periode ihrer Isolierung zu beenden, und nun an die Materie, die gleichfalls seit Ewigkeit und in unendlicher Zeit unbewegt ruhende Stoffmasse, heranzutreten und sie schöpferisch zu gestalten, hat Anaxagoras zu

---

[1]) Fr. 17. Theophr. φαίνεσθαι γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκρίσει καὶ διακρίσει; Aristot. 984ª 11 σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι φηρι ρυγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀίδια; daher τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν τῷ ἀλλοιοῦσθαι 314ª 11; Aetius 1, 17, 2 τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν. Der gesamte Stoff unvergänglich, daher sich weder vermehrend noch abnehmend Fr. 5.

[2]) Fr. 12 τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν; Fr. 13 καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησεν ὁ νοῦς, πᾶν τοῦτο διεκρίθη. Dazu Diog. 2, 6 πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν; Theophr. τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἴτιον ἐπέστησε τὸν νοῦν, ὑφ' αὖ διακρινόμενα τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν ἐγέννησαν; Hippol. 1, 8; Aetius 1, 3, 5 τὸ ποιοῦν αἴτιον νοῦν τὸν πάντα διαταξάμενον — νοῦς αὐτὰ διέκρινε καὶ διεκόσμησε; Sext. m. 9, 6 νοῦν — διαστήριον ἀρχήν.

erklären vermieden[1]). Auch darin wird er sich feststehenden Traditionen angeschlossen haben. Denn der Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Weltwerden und Welterfüllung war ionische und pythagoreische Lehre: Anaxagoras hat diesen Wechsel auf das einmalige Alternieren von Isoliertheit und kosmischem Leben beschränkt.

Dem Nus sind zwei Kräfte eigen: die Kraft der Bewegung und die Kraft des Erkennens[2]). Durch jene hat er die ungeheure Wirbelbewegung hervorgebracht, die Himmel und Erde geschaffen hat. „Der Nus", sagt Anaxagoras, „hat über die gesamte Umschwungbewegung (des Kosmos) die Herrschaft, so daß er der Anfang der Bewegung ist. Und zuerst fing diese Bewegung von einem kleinen Punkte an, es wuchs sodann die Bewegung und wird noch weiter zunehmen"[3]). Daß als der kleine Punkt, von dem Anaxagoras die Drehung ausgehen ließ, der Nordpol zu verstehen ist, darf man als sicher annehmen. „War Anaxagoras von der Wirkung der Schwerkraft in allen Himmelskörpern ausgegangen, und hatte er eine entgegenwirkende Kraft postuliert, so schloß er jetzt näher auf Grund der gemeinsamen Drehung aller Stellen der Himmelskugel auf eine von der Materie dieser Körper unabhängige zweckmäßig, sonach intelligent wirkende Kraft"[4]). Sokrates wirft dem Anaxagoras vor, daß er nicht den Nus selbst zur Erklärung der Welt- und Naturprozesse verwandt, sondern überall physikalische

---

[1]) Diese Aporie betont Eudemus bei Simpl. φυσ. 1185, 9: beruht die Bewegung der Materie auf Willkür des νοῦς, so kann es demselben ja auch einmal einfallen, die Materie zum Stillstand zu bringen.

[2]) Arist. 405ᵃ 15 ἀποδίδωσι ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν; Philopon. ψυχ. 85, 34 κινεῖν καὶ γνωστικὴ δύναμις; 185, 14 ff. Daher Fr. 12 γνώμεν περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον.

[3]) Fr. 9 οὕτω τούτων περιχωρούντων τε καὶ ἀποκρινομένων ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος. βίην δὲ ἡ ταχυτὴς ποιεῖ: die letztere an Gewalt mit nichts zu vergleichen; Fr. 12. Dazu Diog. 2, 8 νοῦν ἀρχὴν κινήσεως; Hippol. 1, 8 κινήσεως μετέχειν τὰ πάντα ὑπὸ τοῦ νοῦ κινούμενα συνελθεῖν τε τὰ ὅμοια. καὶ τὰ μὲν κατὰ τὸν οὐρανὸν κεκοσμῆσθαι ὑπὸ τῆς ἐγκυκλίου κινήσεως — ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς; Diog. 2, 12 τῇ σφοδρᾷ περιδινήσει; Plut. Lys. 12 σφιγγόμενα δίνῃ καὶ τόνῳ τῆς περιφορᾶς; Aetius 2, 13, 3 τῇ εὐτονίᾳ τῆς περιδινήσεως. Simplicius οὐρ. 374, 32 führt auch die δίνησις auf die φυσικὴ ἀνάγκη zurück und bezeichnet jene als αἴτιον der συνέλευσις εἰς τὸ μέσον 527, 31.

[4]) Worte Diltheys a. a. O.

Ursachen für dieselben eingeführt habe[1]). Wie haben wir diesen Vorwurf zu erklären? „Alles, was sich (bei der Weltbildung) vermischte," sagt Anaxagoras, „und alles, was sich absonderte und auseinanderschied, kannte der Nus. Und alles, wie es in der Zukunft sein sollte, und wie es früher war, und wie es gegenwärtig ist, ordnete der Nus an." Hier erscheint also die Gottesvernunft als die bestimmende und ordnende Macht, die, allwissend und allweise, die gesamte Entwicklung des Kosmos vorhergesehen und vorher bestimmt hat. Die Bewegung, welche der Nus einleitete, hatte die Kosmosbildung zum Zweck: sie war eine zielbewußte, eine zweckerstrebende, sie war entgegengesetzt jener ziellosen, zweckentbehrenden Bewegung der Materie, die sich in nutzlosem Widerstreben aufrieb und erschöpfte[2]). Aber diese bislang erfolglos arbeitenden Kräfte hat der Nus für seine Weltbildungszwecke herangezogen und in seinem Dienste verwandt. Der Vorwurf des Sokrates, Anaxagoras verwende für seine Weltbildung die physikalischen Kräfte von Wärme und Kälte und Feuchtigkeit (und Trockenheit), verwandelt sich damit in ein hohes Lob. Denn es wird in demselben zum Ausdruck gebracht, daß der Nus die in der Materie schlummernden oder ihr inhärenten Kräfte für seine Zwecke der Weltbildung verwandt hat: er hat die zwecklos tätigen, in gegenseitigem Widerstreite sich erschöpfenden Kräfte zu einem zweckmäßigen Wirken gezwungen, und sie dem einen großen Ziele, den Kosmos zu einer teleologischen Schöpfung auszugestalten, untergeordnet. In dieser Verwendung der den verschiedenen Stoffatomen inhärenten gegensätzlichen Kräfte hat sich das Weltbild, wie wir es heute vor Augen haben, geschaffen. Die große kosmische Umdrehung, wie sie sich täglich in der Drehung des Fixsternhimmels sowie der Sphären von Sonne und Mond und

[1]) Plato Phaed. 98 B ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας τε καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα; Clem. Str. 2, 14, p. 435 P. οὐδὲ οὗτος ἐτήρησε τὴν ἀξίαν τὴν ποιητικήν, δίνους τινὰς ἀνοήτους ἀναζωγραφῶν σὺν τῇ τοῦ νοῦ ἀπραξίᾳ τε καὶ ἀνοίᾳ. Auch Aristoteles wirft dem Anaxagoras vor 985ᵃ 18, daß der den νοῦς nur in Verlegenheit als μηχανή gebrauche.

[2]) Fr. 12. Das διακοσμεῖν öfter betont Hippol. 1, 8; Aetius 1, 3, 5; 1, 7, 5; daher die Ordnung des Kosmos durch den νοῦς betont Cic. n. d. 1, 11, 26; ac. pr. 2, 37, 118.

Planeten vollzieht, geht offenbar auf die eigenste Initiative, die selbständige Tat der Gottesvernunft zurück, die in dieser Drehung den Grund und die letzte Ursache alles kosmischen Geschehens setzt[1]). Die innere Ausgestaltung des Kosmos dagegen, in der zunächst die vier elementaren Bildungen von Erde und Wasser, von Luft und Feuer sich ausscheiden zu gesonderten Sphären, um dann aus sich die unendlich vielen Einzeldinge und Wesen hervorzubringen, dürfen wir auf die eigentlich physikalischen Kräfte, vor allem der Wärme und der Kälte, zurückführen, die der Nus in seine Dienste und zu seinen Zwecken zwang. Denn für die gesamte antike Spekulation steht es fest, daß der Wärme eine scheidende und auflösende Kraft, der Kälte eine zusammenziehende und verbindende Kraft eignet: diese beiden Kräfte der Verbindung und Scheidung sind aber auch für Anaxagoras die eigentlich weltbildenden Kräfte, die nur dadurch ihre Selbsttätigkeit einbüßen, daß sie einem einzigen höheren Zwecke untergeordnet werden. Unter der Einwirkung und Zucht dieses letzten Vernunftzwecks scheidet sich überall das innerlich und wesentliche Zusammengehörige aus, fügt sich zu homogenen Bildungen zusammen, und gestaltet so Dinge und Wesenheiten. Doch vollziehen sich nach Anaxagoreischer Lehre diese Scheidungen niemals rein: in jedem Gebilde der realen Welt finden sich immer, ungesehen und unendlich klein, Keime aller anderen Homöomerien und halten so auch in diesen Phasen der Entwicklung die Einheit der Materie aufrecht[2]).

---

[1]) Scheidung der vier elementaren Sphären Fr. 15; 16; 2; Diog. 2, 8; Hippol. 1, 8, 2ff.; die Ätherregion Feuer Arist. 270^{b} 24; Aetius 2, 25, 9; die Luftregion, wie überhaupt alle Materien, ohne κενόν Arist. 213^{a} 22; 470^{b} 30. Im übrigen das ὅμοιον zum ὅμοιον Theophr. τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα. Der Νοῦς hat die gesamte Materie zu einem einzigen Kosmos geformt, Fr. 8 ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ; Aetius 2, 1, 2; Simplic. οὐρ. 590, 2ff. ἐξ ἠρεμούντων καὶ ἡνωμένων — καὶ ἀκινήτων (?) κοσμοποιεῖ. Aristoteles-Simplicius φυσ. 178, 25 heben hervor, daß der εἷς κόσμος die Annahme einer ἀπειρία eigentlich unnötig machte. Über die Bildung der einzelnen Teile des Kosmos vgl. Diog. 2, 12; Plut. Lys. 12; Aetius 2, 13, 3; Olympiod. μετεωρ. p. 17, 19. Die Sterne bewohnt Fr. 4; Aetius 2, 25, 9. Mond Fr. 18.

[2]) Fr. 11 ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι —; daher die Wirkung der τροφή erklärt Aetius 1, 3, 5; Fr. 12 τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει —; παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου —· ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενί, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν; Fr. 6; Theophr. ἑκάστου κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζομένου.

So ist die Kosmosbildung das eigenste Werk des Nus. Die Materie ist nur der Stoff, den der Demiurg, der Weltbaumeister, plan- und zweckmäßig für seine Ziele und Absichten verwendet. Diese seine Pläne und Zwecke sind keineswegs schon verwirklicht. Ihre Durchführung setzt sich bis in Ewigkeit fort. Und dieser Ausbau der Welt stellt sich von den ersten Anfängen der Stoffgestaltung bis heute und in alle Zukunft als ein einheitlicher, in einem planmäßigen Zusammenhange sich vollziehender dar. Anaxagoras scheint angenommen zu haben, daß im Laufe der Zeit die großen Sphären der die Erde umgebenden Luftregion und der noch entfernteren Äther- oder Feuerregion sich immer weiter auflösen und zu neuen Bildungen von Stoffeinheiten auseinanderscheiden werden[1]).

Ist der Nus der Weltschöpfer und derjenige, der die ganze Welt in ihren Angeln zusammenhält, so ist es unsere Pflicht, sein Wesen uns noch näher zum Verständnis zu bringen. Zunächst ist es zweifellos, daß Anaxagoras mit dem Nus einzig und allein die Gottheit, die Göttlichkeit verknüpft hat. Der Nus, sowohl in seiner Isolierung wie nach seiner Verbindung mit der Materie, ist seiner Wesenheit nach göttlich: alle Göttlichkeit ist in ihm konzentriert; es gibt nichts Göttliches außer ihm[2]). Diese Auffassung der Gottheit nach ihrer Einheit und Absolutheit ist groß und erhaben: wir können nicht zweifeln, daß diese Idee von dem Einen und Absoluten in erster Linie durch Xenophanes angeregt ist, dessen Gottheit in ihrer Einheit und Ausschließlichkeit sich tatsächlich aufs engste mit dem Nus des Anaxagoras berührt. Gleich der Gottheit des Xenophanes und der Eleaten ist auch der anaxagoreische Nus als Substanz zu fassen. Anaxagoras

---

[1]) Fr. 14 ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι καὶ ἐν τοῖς προσκριθεῖσι καὶ ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις: τὰ ἀποκεκριμένα werden hier offenbar den noch nicht ausgeschiedenen Stoffen des περιέχον entgegengestellt.

[2]) Aetius 1, 7, 5 νοῦς θεοῦ; 1, 7, 14 νοῦν τὸν θεόν; Philod. de piet. 4, p. 66 G. [θε]όν γεγονέναι τε καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι καὶ πάντων ἄρχειν καὶ κρατεῖν; Cic. ac. pr. 2, 37, 118 mente divina. Daß Anaxagoras keine andern Götter anerkannte, zeigt besonders seine Auffassung des ἥλιος als μύδρος διάπυρος Diog. 2, 8. Gerade diese Leugnung der Göttlichkeit des ἥλιος hat ihm die Anklage auf ἀσέβεια eingebracht, Geffcken Joseph c. Ap. 2, 265; Hermes 42, 127. Seine Charakteristik als atheus Iren. 2, 14, 2 kann sich nur auf seine Leugnung der Götter des Volksglaubens beziehen.

erklärt ausdrücklich, daß der Nus der feinste und reinste aller Stoffe sei, und diese Charakteristik desselben wird in den Urteilen der späteren konsequent festgehalten[1]). Es tritt uns in dieser substantiellen oder stofflichen Wesenheit des göttlichen Nus die echt antike Weltanschauung entgegen, die auch das Geistigste nicht ohne ein substantielles Substrat zu denken vermag. Auch in dieser Beziehung schließt sich Anaxagoras dem Gedanken des Xenophanes an. Denn wie dieser sein göttliches Eins als eine besondere stoffliche Substanz den ganzen Kosmos erfüllen läßt, und ihn zugleich mit dem tellurischen Stoffe so eng verbindet, daß beide Potenzen zu einer völligen Koexistenz zusammenwachsen: so läßt auch Anaxagoras beide Substanzen, den Nus und die Materie, zu einer innigen Gemeinschaft, ja zu einer Einheit verschmelzen, welche der Einheit von Körper und Geist entspricht. Denn „der Nus," sagt Anaxagoras, „welcher ewig ist, ist fürwahr auch jetzt da, wo alles andere ist, sowohl in der weiten (noch ungeschiedenen) Stoffmasse, als in dem dieser letzteren sich anfügenden (Stoffkomplexe), und in den bereits ausgeschiedenen (Stoffteilen)." Das braucht nicht so verstanden zu werden, daß der Nus alle diese Gebiete gleichmäßig erfüllt: er ist nur so weit in denselben vorhanden, als es seinem Zwecke entspricht, die Herrschaft über den Stoff sich zu wahren und zu erhalten. Denn darin zeigt sich ein bestimmter Unterschied zwischen dem Eins des Xenophanes und dem Nus des Anaxagoras: die Gottessubstanz des Eleaten ist völlig gleichmäßig, wie wir sahen, durch den ganzen Kosmos verbreitet; der Nus des Anaxagoras hat die Fähigkeit, sich in einzelne Teile aufzulösen, die, jeder selbständig für sich, die Funktion der Einheitssubstanz ausüben. Denn es heißt ausdrücklich, daß der Nus nur in einzelnen Komplexen der Materie vorhanden ist; es ist von jedem Nus, größerem und kleinerem, die Rede[2]). Es ist also

---

[1]) Fr. 12 über den Νοῦς: ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων: Dilthey „ein verfeinerter Stoff". Vgl. Simplic. φυσ. 301, 2 τὸν νοῦν οὐκ ἔλεγεν εἶδος ἔνυλον — ἀλλὰ διακριτικὸν καὶ σωματικῶν αἴτιον, χωριστὸν ἀπὸ τῶν κοσμουμένων, καὶ ἄλλης ὂν ὑποστάσεως παρὰ τὰ κοσμούμενα.

[2]) Fr. 14. Die Worte Fr. 11 ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι — Fr. 12 νοῦς πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων lassen nur den Schluß zu, daß der Νοῦς keineswegs überall, und daß er zugleich in größeren und kleineren Scheidungen vorhanden ist.

klar, daß der einheitliche Nus sich in einzelne Teile scheidet, die nur da selbständig tätig sind, wo das Bedürfnis für ein unmittelbares Eingreifen der Vernunft vorhanden ist. Im übrigen läßt die letztere ihre Organe, die der Materie inhärenten Kräfte, tätig sein und sich entfalten. Es wird wiederholt hervorgehoben, daß der Nus über die Materie die Herrschaft sich wahrt, nur wo die untergeordneten Kräfte der Materie versagen, greift die göttliche Vernunft direkt ein.

Mit dieser Scheidung des Nus in einzelne Bestandteile vollzieht sich aber ein weiterer Unterschied, der die Anaxagoreische Gottheit von derjenigen des Xenophanes trennt. Denn die letztere ist, indem sie gleichmäßig den ganzen Kosmos erfüllt, selbst unbewegt: der Nus des Anaxagoras ist ohne eigene Bewegung nicht zu denken. Denn indem er die zusammengeballte Stoffmasse auseinanderscheidet und sich nach deren Auflösung mit den verschiedenen Teilen derselben verbindet, muß er selbst aus seiner Ruhe und aus seinem Ansichsein heraustreten und somit selbst in Bewegung kommen [1]). Aber auch in dieser Scheidung des einheitlichen Nus in einzelne Teile, und in der Bewegung, der er sich selbst unterzieht, dürfen wir noch ein möglichstes Festhalten an der Idee des Xenophanes konstatieren. Denn wie der letztere von dem Einen Gotte sagt: „ohne Mühe schwingt er das All mit der Vernunft Denkkraft," so dürfen wir auch von dem Nus des Anaxagoras sagen, daß derselbe auch in seiner Scheidung und Bewegung ohne Mühe die Entwicklung der Materie zum Kosmos beeinflußt und bewirkt. Denn da der Nus in Anaxagoreischer Auffassung aller Einwirkung von außen entzogen, innerlich unwandelbar und sich selbst genug, in seiner Wesenheit verharrt, so dürfen wir auch von ihm behaupten, daß er seine Einwirkung auf die Materie vollzieht, ohne irgendwie durch dieselbe affiziert zu werden.

[1]) Diese eigene Bewegung des νοῦς läßt sich nur aus den angeführten Worten erschließen; bestimmt gesagt wird nirgends, daß er sich selbst bewegt. Er ist nur die ἀρχή aller κίνησις. Aristoteles sagt bestimmt 256[b] 24 ff. διὸ καὶ Ἀ. λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι. οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν: man darf hier aber das ἀκίνητος auf das innerliche Unberührtsein beziehen. Auch Plato Cratyl. 413 C τὸν νοῦν — διὰ πάντων ἰόντα braucht nicht als mechanische Bewegung verstanden zu werden.

So sehen wir die Anaxagoreische Gottessubstanz bei aller inneren Verbindung, die sie mit dem Eins, der einheitlichen Gottessubstanz, des Xenophanes festhält, doch über diese hinausgehen. Während das letztere in seiner Unbeweglichkeit etwas Starres erhält, wird der Nus des Anaxagoras beweglicher und tatkräftiger. Er vermag nicht nur die Initiative für die Weltbewegung zu ergreifen und die Bewegung der Materie zu zweckmäßiger Tätigkeit auszulösen: er kann sich selbst bewegen und so nach Bedürfnis mit einzelnen Stoffteilen eine dauernde oder vorübergehende Verbindung eingehen[1]. Weit mehr noch geht aber Anaxagoras über seine andern Vorgänger hinaus. — Denn die größten Denker unter ihnen — außer Xenophanes — haben nicht vermocht, die Gottheit von der Materie zu lösen: Pythagoras, Heraklit, Parmenides identifizieren noch die Gottessubstanz mit dem Feuer oder dessen Wärme. Für Anaxagoras steht das Göttliche über der Wärme und damit über aller Materie, auch in ihrer reinsten und vollkommensten Erscheinungsform: er nähert sich damit dem Begriffe des rein Geistigen. So wächst die Anaxagoreische Gottheit in ihrer völligen Lösung von der Materie, als die ewige und unwandelbare, allwissende und allweise Vernunft, die zugleich die einzige und letzte Ursache alles Weltgeschehens ist, zu einem erhabenen und großartigen Gedanken empor. In diesem Begriffe erhebt sich Anaxagoras' Spekulation über alles, was vor ihm gedacht ist: nur Xenophanes hat das Recht, neben ihm genannt zu werden.

Wir müssen dem Verhältnisse des Nus zur Materie noch eine nähere Betrachtung widmen. Ich habe schon früher gesagt, daß der Nus als ein feinstteiliger Stoff aufzufassen ist, welcher die Fähigkeit besitzt, sich überallhin zu verbreiten. Seine Atombestandteile sind so minimal, daß sie sich jeder sinnlichen Beobachtung entziehen. Als ein unsichtbares Fluidum durchdringt er die Materie, verbindet sich mit ihr und weilt in ihr, und ist als das Prinzip aller Bewegung und aller Ordnung der bestimmende Faktor und die eigentliche Schöpferkraft der Welt und der Dinge. Aristoteles charakterisiert den Anaxagoreischen

[1] Dilthey a. a. O. 201 ff. betont den Zusammenhang seiner astronomischen Forschungen mit seiner monotheistischen Metaphysik. Die einheitliche regelmäßige Bewegung der Gestirne wies auf einen einzigen und ersten Beweger.

Nus als eine eigene Substanz, und die Kommentatoren bezeichnen dieselbe einstimmig als körperlos[1]). Damit wird nicht gesagt, daß dieselbe immateriell sei: sie wird nur den Elementen und Homöomerien, die durch bestimmte Körperformen kenntlich sind, entgegengesetzt. Der Nus ist eben eine aller körperlichen Bestimmtheit sich entziehende substantielle Bildung, und gerade durch diese völlig aufgelöste Form vermag er die engste Verbindung mit allen Teilen der Materie einzugehen. Aber in allen Verbindungen mit der letzteren bewahrt der Nus seine Selbständigkeit. In immer neuen Wendungen versichert Anaxagoras selbst und versichern es alle Referate über seine Lehre, daß der Nus jede organische Vermischung mit der Materie und deren einzelnen Homöomerien ablehnt. Er bleibt in allen Beziehungen zur Hyle selbst rein und lauter und unvermischt; er steht jeder Einwirkung der letzteren auf ihn unberührt gegenüber; er ist, wie Anaxagoras selbst erklärt, selbstherrschend und allein in und auf sich beruhend. Wäre er das nicht, fügt Anaxagoras hinzu, so könnte er nicht in absoluter Weise über die Materie gebieten. Denn jede Einwirkung der letzteren auf ihn würde ihn in eine gewisse Abhängigkeit von ihr bringen und ihm damit die volle und absolute Herrschaft über sie nehmen. So tritt der Nus überall in Gegensatz zur Materie. Während die einzelnen Homöomerien sich niemals ohne Mischung mit andern Stoffen zeigen, bleibt der Nus stets völlig homogen: in allen seinen Teilen ist er in sich identisch; es bleibt ihm in allen Schicksalen, die er in der Verbindung mit der Materie erlebt, stets sein Charakter und seine Wesenheit unwandelbar gewahrt. Mag er sich selbst zur Erhaltung des kosmischen Lebens in noch so kleine Teile auflösen: er bleibt immer derselbe. Er steht den stofflichen Wandlungen überall als Wächter und Schützer gegenüber; er ist der Werkmeister und der Künstler, der den Stoff meistert und über ihm stehend ihn nach einem

[1]) Aristoteles scheidet zwischen denen, welche ἀρχαὶ σωματικαὶ und solchen, welche ἀρχαὶ ἀσώματοι annehmen und endlich den μίξαντες ἀπ' ἀμφοῖν τὰς ἀρχάς und welche danach auch ψυχή und νοῦς bestimmen π. ψυχῆσα, 2, 404[b] 30ff.; vgl. dazu das ἀσώματος Simplic. 31, 1 ff.; Philopon. 82, 22: das ἀσώματος ist hier nur als στέρησις ἕξεως Sext. Pyrrh. 3, 49 zu fassen. Simplicius ψυχ. 31, 1 ff. rechnet ausdrücklich Anaxagoras zu den μίξαντες ἀπ' ἀμφοῖν τὴν ψυχήν.

vorbedachten Plane gestaltet[1]). Daher von ihm als der Vorsehung die Rede ist: sein Schaffen ist ein überlegtes, planmäßiges; die Ordnung und die Schönheit der Welt ist das Ziel seines Denkens und seines Wirkens[2]).

Wie der Nus im einzelnen nach Anaxagoreischer Auffassung im Naturprozesse tätig ist, können wir nicht erkennen. Wir dürfen annehmen, daß er hier der Materie und deren physikalischen Kräften das eigentliche Wirken überläßt und sich darauf beschränkt; wachend und beaufsichtigend dem Werden der Dinge gegenüberzustehen. Daß für die Entwicklung des Naturprozesses die Sonne und deren Wärme von entscheidender Bedeutung ist, wird bestimmt angedeutet. Aber diese ihre Stellung gehört zu dem Weltplane der göttlichen Vernunft. Die letztere hat der Sonne ihren Platz und ihre Aufgabe angewiesen: Sonne, Mond und Gestirne, Wasser und Winde und alle kosmischen Gewalten wirken und schaffen als Organe und Werkzeuge der Gottheit[3]).

Unmittelbarer aber greift der Nus in das organische Leben ein. Zwar die Bildung des organischen Leibes faßt Anaxagoras ebenso auf, wie seine Vorgänger. Der Körper setzt sich in erster Linie aus den vier Elementen, Erde und Wasser, Luft

---

[1]) Fr. 12 νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον (ἁπλοῦν? ἄμοιρον?) καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ, χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεῳ —· καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Vgl. Arist. 405ᵃ 15 τὸν νοῦν — μόνον ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν; Plut. Pericl. 4 νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας; Plato Cratyl. 413 C αὐτοκράτορα — καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον διὰ πάντων ἰόντα; Philopon. ψυχ. 91, 18 ἀμιγὴς καὶ ἀκοινώνητος καὶ μηδεμίαν σχέσιν ἔχων πρὸς τὰς ἀρχάς.

[2]) Harpocrat. s. υ. νοῦν πάντων φρουρὸν εἶπεν; Aetius 1, 3, 5 τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν; 1, 7, 14 κοσμοποιόν; Simpl. φυσ. 154, 29 τοῦ νοῦ ἐφεστῶτος; Aetius 2, 8, 1 ὑπὸ προνοίας; Arist. 984ᵇ 10 ff. νοῦν — τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης — τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων; Alex. de fato 2 μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.

[3]) Die Wirkung der Sonne Diog. 2, 8, 9; [Arist.] Probl. 903ᵃ 7; Hippol. 1, 8, 3 ff.; Aetius 3, 3, 4 u. a. St. Der Naturprozeß Simpl. φυσ. 460, 4 ff. gleich den Ioniern dargestellt: auch dieser unter der Einwirkung von Kälte bzw. Wärme Fr. 16.

und Feuer, zusammen[1]). Da die speziellen Keime von Blut, Fleisch usw. nach der Lehre des Anaxagoras schon in den Elementen von Luft und Feuer enthalten sind, so müssen dieselben zugleich mit den letztgenannten Elementen in den Körper hineingekommen sein. Diese erste Bildung der Organismen gehört der Periode der Weltschöpfung an. Die später durch Zeugung erfolgende Fortpflanzung der organischen Wesen pflanzt auch dieselben Elemente und Homöomerien fort. Mit den Elementen sind aber auch die ihnen inhärenten oder latenten Kräfte von Wärme und Kälte in den Körper gelangt und gestalten denselben. Es wird bestimmt als Anaxagoreische Lehre angegeben, daß die ätherische Wärme im Körper sei und die Ordnung der Glieder bewerkstellige. Die eigentlich bewegende Kraft ist also die Wärme, deren sich die göttliche Vernunft wieder als ihres Mittels und Werkzeugs bedient. Vom Nus selbst heißt es nur, daß er die Ursache der Ordnung in den lebenden Wesen sei: er lenkt also die wirkenden Kräfte im Körper so, daß sie die verschiedenen Stoffe zur harmonischen Gestaltung führen. Er steht danach über den Stoffen und über den bewegenden und formenden Kräften, und leitet dieselben planmäßig und zweckmäßig[2]).

Und wie die Tiere, so sind auch die Pflanzen für Anaxagoras lebende Wesen: auch sie stehen daher unter der Einwirkung der physikalischen Kräfte und des höheren Ordnungsprinzips der göttlichen Vernunft[3]). Beiden, Tieren und Pflanzen, ist Empfindung eigen; Empfindung ist aber, wie Anaxagoras bestimmt erklärt, ein Leiden. Da jedes Leiden aber von dem Nus, der in absoluter Weise allen Einflüssen entzogen, ausgeschlossen ist, so müssen wir annehmen, daß die Empfindung

[1]) Diog. 2, 9 ζῷα γίνεσθαι ἐξ ὑγροῦ (Hippol. 1, 8, 12) καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων. Daß auch die Luft an der Bildung der Organismen teil hat, werden wir sehen. Die erste Genesis der ζῷα decidentibus e caelo in terram seminibus Iren. 2, 14, 2.

[2]) Censorin. 6, 2 aetherium calorem inesse — qui membra disponat; Arist. 984 b 15 νοῦν — ἐν τοῖς ζῴοις — τὸν αἴτιον τῆς τάξεως πάσης.

[3]) Plut. quaest. phys. 911 D ζῷον ἔγγειον τὸ φυτόν; nach Theophr. h. pl. 3, 1, 4 die Pflanzen aus den mit den atmosphärischen Niederschlägen herabgekommenen σπέρματα entstanden; [Arist.] φυτ. 815 a 18 Empfindung beigelegt (ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι); 816 b 17 sogar νοῦς κα γνῶσις.

auf andere Organe als die Vernunft zurückgeht. Suchen wir daher die Ansicht des Anaxagoras hierüber genauer zu erforschen.

Anaxagoras hat eingehend über die Sinne gehandelt. Dieselben sind ihm trügerisch. „Wegen ihrer Schwäche", sagt Anaxagoras, „sind wir nicht imstande, das Wahre zu beurteilen." Die Sinne können also nicht direkte Organe des Nus sein, dem das reine Erkennen zukommt[1]). Die Sinne sind eben abhängig von der Materie und haben an und für sich mit dem Nus nichts zu tun. Und das um so mehr, als alle Sinnentätigkeit, wie schon bemerkt, mit Leiden verknüpft ist. Denn der einzelne Sinn wirkt nicht, wie frühere Forscher angenommen haben, dadurch daß Homogenes mit Homogenem sich vereint: es ist im Gegenteil das Ungleiche, welches in dem einzelnen Sinne von außen und im Innern des Organismus aufeinander trifft, und so ein Leiden des Sinnesorgans hervorruft. Leiden und Trug sind aber zwei Zustände oder Eigenschaften, die in bestimmtestem Gegensatze zum Nus stehen: es folgt daraus, daß die ganze Sinnestätigkeit, das gesamte Empfindungsleben der Organismen von der Vernunft unabhängig ist[2]). Es kann nur die Materie selbst sein, welche in den Gegensätzen, die in ihr verborgen ruhen, wechselseitige Einwirkungen ausübt und erleidet, und die Eindrücke dieser gegenseitigen Wirkungen sehend und hörend; riechend und schmeckend, fühlend und empfindend, in und an sich erfährt. Nun wissen wir, daß Anaxagoras die verschiedenen Sinneseindrücke in ein Zentralorgan einmünden ließ, welches er im Gehirn lokalisierte. Zwar wird dieses Zentralorgan zunächst nur in Beziehung auf die Bildung des Embryo erwähnt: vom Gehirn

[1]) Fr. 21 ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν (nämlich der αἰσθήσεις) οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές; Aetius 4, 9, 1 ψευδεῖς τὰς αἰσθήσεις; Cic. ac. post. 1, 12, 44 als Beweis führte A. an die Weiße des Schnees, während das Wasser doch schwarz sei, Sext. m. 7, 90; Pyrrh. 1, 33 deshalb allgemein die νοούμενα den φαινόμενα gegenübergestellt; die Worte an τῶν ἑταίρων τινὰς ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν aus diesem Gesichtspunkte zu beurteilen. Cic. n. d. 1, 11, 28 scheint auf Konfusion zu beruhen.

[2]) Über die Sinnestätigkeit Theophr. sens. 27 ff.; Unterscheidung von σωματικώτεραι αἰσθήσεις und weniger σωματικαί 37; ἅπασα αἴσθησις μετὰ πόνου (Aetius 4, 9, 16) oder μετὶ λύπης (weil durch die ἐναντία 29), was τῷ τοὺ χρόνου πλήθει und τῇ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολῇ bewiesen wird.

aus formen sich, heißt es, die Sinne, die Sinnesorgane[1]). Diese Annahme wird aber doch nur verständlich unter der Voraussetzung, daß Anaxagoras eine engere Verbindung des Gehirns mit den Sinnesorganen auch im ausgetragenen und voll entwickelten Organismus annahm. Die Eindrücke, welche die einzelnen Sinnesorgane von der Außenwelt erleiden, werden demnach zum Gehirne, als dem Zentralorgane, weitergeleitet und kommen hier zur Perzeption. Das Gehirn muß demnach für Anaxagoras das psychische Zentrum des Leibes gewesen sein[2]).

Auch über die Psyche hat Anaxagoras eingehend gehandelt, und wir besitzen verschiedene Referate über seine Lehre. Hier tritt uns aber eine große Schwierigkeit entgegen, welche in dem Verhältnis der Psyche zum Nus liegt. Aristoteles sagt, Anaxagoras scheine Seele und Vernunft als zwei verschiedene Organe aufzufassen, gebrauche beide aber als eine einheitliche Wesenheit. Diese Angabe muß für uns die Grundlage bilden, von der aus wir uns ein Verständnis der Anaxagoreischen Lehre verschaffen: Anaxagoras hat Seele und Nus als verschiedene, aber doch aufs engste verbundene Organe aufgefaßt. Und dieses Verhältnis von Seele und Nus wird durch Themistius bestätigt, welcher sagt, der Nus sei in der Seele beschlossen, in ihr enthalten, und bilde somit einen Teil derselben. Daß aber beide Organe, Seele und Nus, wesentlich verschieden, wird weiter durch Theophrast bestätigt, der die Anaxagoreische Psyche als luftartig charakterisiert, während er den Nus bestimmt von der Psyche scheidet. Aus diesen Angaben können wir das Verhältnis von Psyche und Nus uns klar machen. Die Seele geht auf den elementaren Stoff der Luft zurück, der Nus dagegen ist völlig unabhängig von der Materie[3]). Jene gehört also ihrer

---

1) Censorin. 6, 1 cerebrum unde omnes sunt sensus; Theophr. sens. 28 ἄρχρι τοῦ ἐγκεφάλου; durch die Poren Aetius 4, 9, 6. Theophr. sens. 38 wird der νοῦς als ἀρχὴ πάντων αἰσθήσεων bezeichnet, was wohl ungenau.

2) Über die Psyche vgl. Rohde Psyche (1894) 484 ff. Ich weiche von seiner Auffassung nur in untergeordneten Punkten ab.

3) Arist. 405ª 13 Ἀ. δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν — χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων; 404ᵇ 1 ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλακοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν

Bildung nach der Materie an, dieser ist unabhängig von ihr; jene ist körperlich, dieser ist körperlos. Hat aber die Seele ihren Sitz im Gehirn, als dem psychischen Zentrum; und ist der Nus, d. h. der Vernunftbestandteil der Seele, in der letzteren eingeschlossen, so hat auch der Nus im Gehirn, als die eigentliche Denkkraft, seinen Sitz. Im Gehirn also bildet sich schon im Embryo das psychische Zentrum aus, welches Anaxagoras — hierin den älteren Forschern sich anschließend — aus Luft gebildet annahm [1]). In dem fluidumartigen Luftelemente, welches, als Psyche bezeichnet, im Gehirn seinen Sitz nimmt, sammeln sich die Eindrücke, welche die verschiedenen Sinnesorgane von der Außenwelt vermitteln; und mit eben dieser Psyche verbindet sich zugleich der Nus, von dem es ausdrücklich heißt, er gehe von außen in den Organismus ein. Während die Seele also schon während der Embryoentwicklung aus den durch den Samen eingeführten elementaren Stoffen sich bildet, vereinigt sich der Nus erst später mit der Seele, indem er von außen in den Organismus und in die Psyche selbst eindringt. Der göttliche Nus in seiner Gesamtheit läßt einen Teil seiner selbst mit der Psyche sich vereinen, um fortan das eigentliche Organ der Erkenntnis im menschlichen Leibe zu bilden. Der Nus ist aber zugleich, wie es heißt, das Organ der Ordnung, welches die im Stoffe ruhenden Kräfte zu harmonischer Betätigung leitet, und der Bewegung die Direktive gibt. Die Sinnestätigkeit der Psyche

αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις; 404a 25 ψυχὴν εἶναι τὴν κινοῦσαν — ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς. Die Kommentatoren gehen meist über allgemeine Bemerkungen nicht hinaus: Philopon. 72, 9, 27, 85, 30ff., 91, 11, 185, 14ff.; Themist. 35, 4, 97, 8ff.; Simplic. 27, 13ff., 25, 8, 226, 10ff. Plato Cratyl. 400 A nennt νοῦν καὶ ψυχήν zusammen als τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν· Themist. ψυχ. 35, 9 τὸν νοῦν ἐνυπάρχειν ἁπάσῃ ψυχῇ καὶ μέρος τε εἶναι ταύτης τῆς φύσεως. Anaxagoras selbst sagt Fr. 4 ἀνθρώπους συμπαγῆναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ὅσα ψυχὴν ἔχει; Fr. 12 καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ: hier scheint er doch bestimmt zwischen ψυχή und νοῦς zu scheiden. Vgl. dazu Arist. 429a 18 ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἔστιν ἵνα γνωρίζῃ. In Anaxagoreischem Sinne Eurip. Fr. 1018 ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός.

[1]) Aetius 4, 3, 1 definiert die ψυχή (des A.) ἀερώδη, während es 4, 5, 11 von dem νοῦς heißt θύραθεν εἰσκρίνεσθαι; Themist. ψυχ. 10, 4 sagt bestimmt von dem νοῦς des A. ὡς ὄντα θειότερον τῆς ἄλλης ψυχῆς.

dagegen ist wesentlich unabhängig von dem Nus und in sich selbständig: sie gehört der Materie an und ist somit dem Nus im Range untergeordnet.

Es scheint nun, daß Anaxagoras insofern inkonsequent gewesen ist, als er die von Haus geschiedenen Organe des Nus und der Seele oft mit dem einen Worte Psyche bezeichnet hat. Da der Nus tatsächlich für die Zeit des Lebens eine unlösliche Verbindung mit der Psyche eingegangen ist, so liegt eine solche einheitliche Bezeichnung beider Bestandteile und ihrer Funktionen nahe. Aus dieser engen und unlöslichen Verbindung der beiden wesentlich verschiedenen Organe werden sich aber auch die mannigfachen Widersprüche erklären, die uns in den Referaten über die Anaxagoreische Lehre entgegentreten. Die Psyche nach ihren materiellen Bestandteilen ist vergänglich, d. h. die Luft, aus der sie sich bildet, löst sich beim Tode in das allgemeine Luftelement auf; der Nus dagegen, als ein Teil der ewigen und unvergänglichen Gottessubstanz, kehrt zwar auch in den Schoß der Gottheit zurück, bleibt aber in ihrer denkenden und bewußten Wesenheit erhalten. Ob aber, wie die Quellen anzugeben scheinen, der göttliche Nus gleich den Menschen auch in Tiere und Pflanzen eingeht, darf man bezweifeln[1]). Wie der göttliche Nus über der ganzen Natur und dem gesamten Kosmos als Ordnungsprinzip, als Vorsehung waltet, so muß er auch über der Entwicklung und dem Leben aller Organismen ordnend und schützend walten: und insofern kann er auch mit den Tieren und Pflanzen in Verbindung gebracht werden. Aber

[1]) Die Worte Aetius 5, 20, 3 πάντα τὰ ζῷα λόγον ἔχειν τὸν ἐνεργητικὸν τὸν δ' οἱονεὶ νοῦν μὴ ἔχειν τὸν παθητικόν, τὸν λεγόμενον τοῦ νοῦ ἑρμηνέα sind in dieser Fassung wohl verderbt; es scheint hier aber auf einen Gegensatz des Bewegungs- und des Denkprinzips hingewiesen zu werden. Aristoteles sowohl wie seine Kommentatoren hat die Frage lebhaft beschäftigt, wie es möglich sei, daß der νοῦς im Menschen nicht πάσχει: Arist. ψυχ. 405^{b} 1ff.; 429^{a} 13ff.; Simplic. ψυχ. 226, 10ff. Der Schlaf ist nach Aetius 5, 25, 2 πάθος σωματικόν, nicht ψυχικόν; die Worte εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν fasse ich mit Rohde wörtlich: die Scheidung von Leib und Seele ist der Tod dieser; die Worte Aetius 4, 7, 1 ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχήν können danach nur den νοῦς als Bestandteil der ψυχή betreffen. Die ψυχή als solche löst sich auf, der in ihr eingeschlossene νοῦς ist unvergänglich. Philopon. ψυχ. 185, 14ff. deutet bestimmt Unterschiede der Seelen betreffend Pflanzen, Tiere, Menschen an.

als das eigentlich erkennende und denkende Organ wird er nur mit der menschlichen Psyche sich vereinen.

Daß dem Nus des Menschen tatsächlich eine höhere Stufe eignet, als den übrigen lebenden Wesen, ersieht man auch daraus, daß mit dem Nus die Gerechtigkeit, das Gerechte identifiziert wird[1]. Diese Eigenschaft kann doch aber nur dem Menschen, nicht den Tieren und Pflanzen gegeben werden. Und diese ethische Qualifikation kommt dem Menschen aus dem göttlichen Nus. Der letztere ist danach nicht nur als eine das Naturgeschehen bestimmende Gewalt aufzufassen: sie ist auch eine sittliche Macht, die als solche die Vernunftwelt beherrscht und überall ihren sittigenden Einfluß walten läßt. Denn unter den Gerechten wird die ganze Sittlichkeit, das gesamte Tugendleben zusammengefaßt: ein solches kann aber nur, wie gesagt, von dem Menschen ausgesagt werden. Der Gottessubstanz, als der absoluten Vernunft, eignet die höchste Sittlichkeit, das Gerechte schlechthin: und nur der unmittelbaren Vereinigung jener mit der menschlichen Psyche wird auch dieser das sittliche Streben, d. h. die Erkenntnis dessen, was die göttliche Gerechtigkeit von ihm verlangt, und die Kraft, diesem Gottesgebote zu folgen, verliehen. Und so ist überhaupt die ganze Kultur der Menschheit, durch die sich dieselbe über alle andern Wesen erhebt, eine Wirkung der Gottesvernunft[2].

Aristoteles spricht von Anaxagoras wiederholt in Ausdrücken hoher Anerkennung. Es ist zunächst sein Charakter, der volle Würdigung erfährt. Denn Anaxagoras gehört zu den Männern, die nicht zur Erreichung äußerer Vorteile sich ihr Leben gestalten, sondern einzig und allein der Erforschung der Wahrheit dienen. Und er hat zugleich seine wissenschaftlichen Überzeugungen durch sein Leben selbst praktisch zu besiegeln sich angelegen sein lassen. Wie die Gottesvernunft Trägerin

---

[1]) Plato Cratyl. 413 C εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀ. νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

[2]) Fr. 21 b der Mensch ἐμπειρίᾳ καὶ μνήμῃ καὶ σοφίᾳ καὶ τέχνῃ vor allen Tieren ausgezeichnet; die Hände als Organe seines Verstandes und durch sie der Mensch φρονιμώτατος τῶν ζῴων.

der Gerechtigkeit, so soll auch der vernünftige Mensch, eingedenk seiner Gemeinschaft mit dem Göttlichen, gerecht sein und diesen seinen Gerechtigkeitssinn im Leben betätigen. Die Macht seiner ethischen Persönlichkeit und die Gewalt seiner Lehre tritt uns leibhaft in Perikles entgegen, dem es Plato bezeugt, daß es die Anaxagoreische Philosophie war, die seinem Genie den erhabenen Flug verliehen hat [1]).

Die Bedeutung der Anaxagoreischen Spekulation liegt in dem Versuche, den Gegensatz monistischer und dualistischer Weltbetrachtung auszugleichen. Denn obgleich Anaxagoras' Gedankenwelt auf dualistischem Boden sich aufbaut, hat er es doch verstanden, eine einheitliche Weltanschauung in seinem Geiste erstehen zu lassen. Die Materie verliert ihren gegensätzlichen Charakter; sie muß den Widerstand gegen die Gottesvernunft aufgeben. Sie wird zum Baumaterial, aus dem die Vernunft den Kosmos in seiner wunderbaren Ordnung und Schönheit zum Heile und Segen aller lebenden Geschöpfe errichtet. Materie und Vernunft treten in das Verhältnis von Körper und Geist: jener dient nur der Verwirklichung der Gedanken und Zwecke der schaffenden Vernunft. Und dieser teleologische Gesichtspunkt kommt auch im Mikrokosmos zum Ausdruck: der Mensch spiegelt im kleinen die enge Verbindung der beiden Weltfaktoren wieder [2]).

Die Anaxagoreische Gottheit ist ein erhabener Gedanke: der Monotheismus kann kaum einen reineren Ausdruck finden.

---

[1]) A. erklärt Diog. 2, 7 den οὐρανός als seine πατρίς; Antwort auf die Frage εἰς τί γεγέννηται; εἰς θεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ, Diog. 2, 11. Das τέλος τοῦ βίου ist ἡ θεωρία καὶ ἡ ἀπὸ ταύτης ἐλευθερία, Clem. Str. 2, 130, p. 497 P. A. gehört Arist. 1141 b 3 zu den σόφοι, aber nicht zu den φρόνιμοι ἀγνοοῦντες τὰ συμφέρον θ' ἑαυτοῖς, welche nicht τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. Als den εὐδαιμονέστατον erklärt er 1179 a 13 nicht πλούσιον oder δυνάστην, sondern 1215 b 6 τόν ζῶντα ἀλύπως (das Wort in aktivem Sinne: kein Leid zufügend) καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἤ τινὸς θεωρίας κοινωνοῦντα θείας. Über Perikles Plato Phaedr. 269E; Plut. Per. 4; dazu Nietzsche a. a. O.

[2]) Mit der Setzung des νοῦς als αἴτιος τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης ἐν τοῖς ζῴοις καὶ ἐν τῇ φύσει οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον, Arist. 984 b 15; damit ist der Zweckbegriff geschaffen, mag derselbe auch noch nicht rein zum Ausdruck kommen 988 b 8 ff.; 1075 a 38 ff.; 1075 b 8.

Unter dem leuchtenden Glanze dieser einen Gottesmacht versinken alle Einzelgötter des Volksglaubens in Nacht und Nichts. „Alle Mythen," sagt Nietzsche, „alle Götter, alle Heroen gelten nur noch als Hieroglyphen der Naturdeutung." In der einen und einzigen Gottesvernunft hat Anaxagoras einer unendlichen Zahl von Suchenden nach ihm ein Ziel alles Hoffens, einen Hort ihres Glaubens, einen Mittelpunkt des Lebens geschaffen.

Fünftes Kapitel.

Der Sokratisch-Platonische Dualismus.

Das gemeinsame Resultat aller vorsokratischen Spekulation war die Feststellung einer, unter allen Wechseln der Erscheinungswelt in ihrer Identität verharrenden göttlichen Substanz; eines ἓνὄν, welches sein „Sein" in dem „Werden" der πολλά, der vielen Einzeldinge, sich bewahrt. Die Ionier erkannten dieses „Eine Seiende" in der Materie selbst; die Pythagoreer ließen dasselbe als die „Form" schlechthin, d. h. als das formende Prinzip, an den ungestalteten Stoff herantreten; die Eleaten endlich verbanden diese göttliche Einheitssubstanz mit der tellurischen Materie zu einer organischen Koexistenz: und auch der Anaxagoreische Νοῦς blieb in allen Verbindungen mit der Materie in sich identisch. Gegen diese Lehre von dem „Sein" des „Einen", welche der ganzen älteren Spekulation ihr charakteristisches Gepräge verleiht, richtet sich die Reaktion der Sophisten, welche dieses „Eine", als das bleibende und verharrende Seinsprinzip, leugnen und bekämpfen. Daher Protagoras, der älteste Vertreter dieser Negation, seine Schrift „über das Seiende", περὶ ὄντος, gegen die richtet, welche das Seiende lehren; Gorgias gleichfalls in seiner Schrift „über das Nichtseiende" nachweist, daß es überhaupt nichts gibt, von dem man ein Sein aussagen könne[1]).

[1]) Das hauptsächliche Material über die Sophisten bei Diels Fragm. d. Vorsokr.[2], Kap. 74 ff. Über des Protagoras Schrift vgl. Porphyr bei Euseb. pr. ev. 10, 3, 25 τὸν περὶ τοῦ ὄντος — λόγον, πρὸς τοὺς ἓν τὸ ὂν εἰσάγοντας τοιαύταις αὐτὸν εὑρίσκω χρώμενον ἀπαντήσεσιν, leider ohne diese ἀπαντήσεις näher anzugeben. Über Gorgias Sextus 7, 65 περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἤ περὶ φύσεως (die φύσις als Erscheinungswelt mit dem μὴ ὄν identifiziert), deren Inhalt Isocr. 10, 3 angegeben wird ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν, oder 15, 268 noch schärfer ausgedrückt παντελῶς οὐδέν.

Beide lehren also dasselbe: es gibt nur ein „Werden", kein „Sein". Die Erscheinungswelt als solche, welche, in unausgesetzter Verwandlung begriffen, wir mit unsern Sinnen wahrnehmen, ist das einzig reale: es gibt kein ihr zugrunde liegendes unbekanntes Seiendes und Ewiges, kein „Ding an sich", welches unsern Sinnen mehr oder weniger verborgen bleibt und nur im Denken zu erfassen ist. Soweit wir urteilen können, gehen beide, Protagoras und Gorgias als die Begründer dieser Lehre, von verschiedenen Standpunkten aus: Protagoras vom ionischen, Gorgias vom eleatischen. Des Protagoras' Spekulation berührt sich deshalb eng mit der Heraklitschen, daher Aristoteles beide in enge Beziehung zueinander bringt. Aber während Heraklit den Wandel der Erscheinungswelt ebenso wie das Verharren der Gottessubstanz gleich tief und leidenschaftlich erfaßt und vertreten hatte, läßt Protagoras, wie gesagt, das letztere Moment völlig zurücktreten: für ihn existiert nur der ewige Wandel der Erscheinung, das γίγνεσθαι der φαινόμενα. Gleich den Ioniern geht Protagoras also von der Materie aus, die er als absolut wandelbar erkennt. Und es ist weiter ein ionischer Gedanke, wenn er diese einheitliche Materie in einem Gegensatze sich entwickeln läßt, der denselben Stoff bald in das eine, bald in das andere Extrem, ἐοναττίον, hinüberführt, welche beiden Höhenpunkte der Entwicklung gleichberechtigt und gleich wahr sind[1]). Aber während Heraklit wieder die menschliche Wahrnehmung und Urteilskraft durch tellurische Einflüsse befangen und beschränkt auffaßt, und nur der ewig seienden Gottessubstanz, als der objektiven Vernunft, den vollen ungehemmten Wahrheitsbesitz einräumt: sinkt für Protagoras diese höchste Gottesvernunft zum Phantom herab. Denn außer dem Werden der Erscheinungswelt existiert nichts: es gibt kein objektives Sein und damit

[1]) Sextus P. 1, 217 τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι, καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν δια θέσεις, was im folgenden im einzelnen ausgeführt wird. Hier wird also die absolute Wandelbarkeit des Objekts und des Subjekts gelehrt, entsprechend der Wandelbarkeit der Materie, aus der sich beide zusammensetzen.

zugleich keine objektive Vernunft. So bleibt allein das menschliche Urteil über die Dinge als das einzig existierende Kriterium übrig. Damit wird der Mensch, die menschliche Wahrnehmung und Beurteilung, das Maß aller Dinge, und dieser Satz, daß ὁ ἄνθρωπος πάντων χρημάτων μέτρον, faßt die Weltanschauung des Protagoras und der Sophisten überhaupt in die Formel eines Dogmas zusammen. Das Urteil über die Dinge steht allein dem Menschen zu, denn er allein besitzt ein Urteil; ein anderes, ein höheres Urteil gibt es nicht[1]).

Die ältere Spekulation kannte zwischen Sinnestätigkeit und den seelischen Funktionen keinen prinzipiellen Unterschied. Die Sinne, weil von tellurischen Einwirkungen abhängig, bringen allerdings die Dinge nicht rein zur Perzeption, während die seelische Tätigkeit in ihrer Begriffsbildung in engerem Zusammenhange mit der objektiven Gottesvernunft bleibt: aber Sinne und Vernunft sind nur graduell verschieden. Diese Auffassung der wahrnehmenden und beurteilenden Tätigkeit des Menschen vertritt auch die Sophistik: indem sie aber eine objektive Gottesvernunft nicht anerkennt, hat sie alles Urteil über die Dinge allein in die menschlichen Sinne gelegt, da sie die Seele nur als das empfangende und ordnende Organ der Sinneseindrücke auffaßt[2]). So kann es vom Standpunkte der Sophisten aus nichts Bleibendes, nichts „Seiendes“ geben. Denn der Stoff, als das allein Existierende, ist in steter Umwandlung begriffen, die Sinne aber sind abhängig von den jetzt so, jetzt anders

1) Plato Cratyl. 385 E ὥς περ Π. ἔλεγεν λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί. οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί. Sextus P. 1, 216 ergänzt den Ausspruch μέτρον — τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν: hier sind τὰ ὄντα die πράγματα oder χρήματα, soweit sie als existierend erscheinen, daher Sextus hinzufügt καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ μόνα καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρός τι. Ähnlich Hermias 9 τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστι πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἴδεσι τῆς οὐσίας: alles beruht auf der Sinneswahrnehmung. Daher Aristot. 1047a 4 οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.

2) Daher Diog. 9, 51 von P. sagt ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις — καὶ πάντα εἶναι ἀληθῆ; Sextus 7, 60 πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν: alle Sinneseindrücke und Vorstellungen sind wahr, haben aber nur relativen Wert.

zusammengesetzten und demnach stets wechselnd erscheinenden Stoffbildungen. Aber der Wandel liegt nicht nur im Objekte: auch das Subjekt, der Mensch selbst, als ein stets sich wandelndes Stoffgebilde, wird unausgesetzt ein anderer und muß daher die Eindrücke, welche ihm seine Sinne von der Außenwelt überliefern, in stetem Wechsel empfangen. In der Erklärung des Wandels der Dinge und der Art, wie die Sinne Kunde von den Dingen und ihren Wandlungen erhalten, schließen sich die Sophisten durchaus der älteren Spekulation an. Es sind unendlich kleine, aller menschlichen Sinneswahrnehmung entzogene Stoffteilchen, welche sich an den Oberflächen der Dinge stetig verschieben, und zugleich, von denselben sich lösend, durch das Medium der Luft mit den gleichfalls aus unendlich feinen Atomen gebildeten Sinnesorganen sich verbinden und weiter durch die Poren dieser in das Innere des Leibes, bis zur „Seele", sich fortpflanzen, um hier „Eindrücke" hervorzubringen[1]). Die Bewegung des Stoffs erklärt demnach alles. Der Stoff, aus dem die Einzeldinge zusammengesetzt sind, wandelt sich ebenso unausgesetzt, wie der Stoff, aus dem sich die Sinnesorgane bilden: und es ist nur die unendliche Feinheit und Kleinheit der Stoffatome, welche diese steten Wandlungen unerkannt läßt. Es ist aber klar, daß diese Auffassung des Stoffwandlungsprozesses jedes sichere und bleibende Urteil unmöglich macht. Da es überhaupt nichts Bleibendes und Seiendes in der Welt gibt, so gibt es auch kein feststehendes Urteil. Alle Urteile können nur relativ sein, ein πρόστι, je nachdem die wechselnden Dinge ihre Eindrücke auf die Sinne und die Seelen der Einzelnen wirken lassen. Es gibt keine objektive Weltvernunft und kein objektives Weltgesetz: es existiert nur ein subjektives Gesetz, der einzelne Mensch, das Individuum, die Subjektivität. Wie die Dinge erscheinen, d. h. auf die Sinne wirken, so sind sie — d. h. in dem Augenblicke, in dem sie ihre Wirkung ausüben und über den allein der Mensch seine Wahrnehmung und sein Urteil ausspricht. Dasselbe Ding kann in diesem Augenblicke eine andere Wirkung ausüben, als im

[1]) Daher auch Gorgias Plato Menon 76 C ff. lehrt ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ 'Εμπεδοκλέα, die, wie im folgenden ausgeführt wird, sich von den Oberflächen, den σχήματα, lösen und in die Poren der Sinnesorgane eindringen.

folgenden: das erklärt sich daraus, daß die Stoffatome desselben inzwischen sich verschoben und geändert haben. Und ebenso kann dasselbe Ding auf die Sinne zweier Menschen ganz verschieden wirken, weil die letzteren — beide oder der eine — durch besondere Umstände in ihrer normalen Stoffzusammensetzung verändert sind. Real und wahr sind alle Sinneswahrnehmungen und alle psychischen Funktionen: denn sie bringen immer nur den tatsächlichen Bestand zum Ausdruck, in dem der betreffende Stoffkomplex sich in dem einzelnen Augenblicke befindet und durch die Ablösung seiner Oberflächenatome, ἀπόρροιαι, auf die Sinnesorgane wirkt.

Wird hierdurch die Lehre des Protagoras, daß es nichts „Seiendes", d. h. Bleibendes, gibt, und daß alle Urteile nur relative Geltung haben, genügend erklärt, so gilt dasselbe vom Standpunkte des Gorgias, der gleichfalls die Existenz eines ἓν ὄν bekämpft. Die Begründung seiner Behauptung, es gebe kein Seiendes, ist uns erhalten, und zeigt, daß Gorgias hier die eleatische Begründung des Einen Seienden kopiert und karikiert[1]). Es sind drei Momente in seiner Beweisführung zu unterscheiden. Erstens. Es gibt nichts Seiendes. Denn gäbe es ein solches, so müßte dasselbe entweder unentstanden oder entstanden sein. Entstanden sein kann es aber weder aus dem Nichtseienden — denn ein solches ist eben nicht —, noch aus dem Seienden, weil dieses eben *ist*, aber nicht *wird*. Unentstanden, d. h. ewig, kann das Seiende aber gleichfalls nicht sein, denn dann hätte es keinen Anfang: jedes Werdende hat aber einen Anfang. Man erkennt hieraus, daß das Werden, d. h. die Wandlung des Stoffs, die Voraussetzung der ganzen Beweisführung ist: das Werdende, wie es die Erfahrung lehrt, schließt ein Sein aus.

Aber Gorgias geht weiter. Denn zweitens. Gäbe es ein Seiendes, so wäre es für die Menschen doch unerkennbar. Denn gäbe es überhaupt eine wirkliche Erkenntnis von Seiendem, so müßte alles Gedachte, was und wie man es immer denkt,

---

[1]) Der Beweisgang wird von Sextus 7, 65—87 wiedergegeben: Gorgias fügte in denselben noch die Beziehung auf des Melissus ἄπειρον ein, was aber unwesentlich ist. In kürzerer Fassung, doch den ersten Punkt näher ausführend, ist Gorgias' Deduktion [Aristot.] Xenoph. 979ª 11 ff. erhalten: und zwar der erste Punkt mit des Aristoteles Kritik 979ª 11—980ª 8; der zweite 980ª 8—980ª 19; der dritte 980ª 19—980ᵇ 21.

zugleich ein Seiendes sein, und umgekehrt dürfte das Nichtseiende überhaupt nicht gedacht werden können. Da beides nicht zutrifft, erkennt man, daß Denken und Sein in gar keiner Wechselbeziehung stehen. Und endlich drittens. Selbst wenn es ein Seiendes gäbe und dieses zugleich erkennbar wäre, so würde es doch nicht mitteilbar an andere sein: denn die Mitteilung ist etwas anderes als die Erkenntnis; der Begriff, der λόγος, ist völlig verschieden von dem Sinneseindruck selbst, auf dem die Erkenntnis beruht.

Es ist offenbar, daß dieser Nachweis, das Seiende und das Werdende seien unvereinbar miteinander; und ferner, der Begriff sei inkommensurabel der Wahrnehmung und Vorstellung, sich direkt gegen die ältere, und speziell gegen die eleatische Spekulation richtet, welche Sein und Denken als Korrelate und den Begriff als Denkinhalt gleichwertig dem objektiv Realen faßte[1]). Vom sophistischen Standpunkte aus dagegen wird der Begriff bedeutungslos. Da er allein aus dem wandelbaren Stoffe seine Begründung nehmen kann, so kommt ihm ebensowenig ein Sein zu, wie der Materie selbst. Er muß ebenso wandelbar und demnach unzuverlässig sein, wie der Stoff als solcher. Protagoras sowohl wie Gorgias haben deshalb dem λόγος, d. h. dem Begriffe, an und für sich jede innere Wahrheit abgesprochen.

Anderseits aber hat es den Sophisten nicht verborgen bleiben können, daß den Dingen eine Beharrungstendenz einwohnt, die sich vor allem in der Konstanz der Arten kundtut. Wie verhalten sich hierzu die Begriffe, die Worte, die ὀνόματα? Protagoras erklärt, daß die Benennung der Dinge die eigenste Tat des Menschen ist: die Sprache als solche und deren Wandlung in die verschiedenen Laute und Einzelworte ist also nicht unter der Einwirkung der Gottesvernunft erfolgt, sondern geht auf einen Willensakt der Menschen zurück. Die letzteren haben νόμῳ für jedes Ding und für jede Beziehung ein bestimmtes Wort fixiert, dessen Begriffsinhalt damit festgestellt wird. Damit wird auch die Sprache und die Dingbenennung ihrer absoluten Geltung entkleidet: der νόμος, als der willkürliche Gesetzesakt des

[1]) Daher in dem Referate des Aristoteles nur Zeno und Melissus als diejenigen genannt werden, gegen die sich Gorgias' Polemik richtet, für die er zur Widerlegung des ἄπειρον und συνεχές des eleatischen ἕν sich auf Leukipps Lehre vom κενόν beruft.

Augenblicks, tritt an die Stelle der natürlichen, unter der Einwirkung der lebendigen Gottessubstanz erfolgenden Entwicklung, Hippias bezeichnet daher den νόμος, die gesetzliche Bestimmung, als den Tyrannen der Menschen, eben weil er der Wille bzw. die Willkür eines einzelnen oder weniger Menschen ist. Spätere haben noch entschiedener den νόμος, die gesetzliche Bindung der Gesamtheit, als das Werk des Stärkeren charakterisiert, der durch ihn die Schwächeren vergewaltigt[1]).

So entkleidet die sophistische Spekulation alle kosmischen Werte ihrer absoluten Geltung: die Dinge selbst haben, weil auf dem Stoffwandel beruhend, nur relative Bedeutung, je nachdem sie dem Einzelnen erscheinen; die Normen, welche Sitte und Recht, Staat und Kultur aufstellen und vertreten, sind menschliche Schöpfungen, Produkte der augenblicklichen Willkür und ohne bleibenden Wert. Solange diese Weltanschauung These und Theorie blieb, war sie ungefährlich: da sie sich aber in die Praxis zu übersetzen bestrebt war, bedrohte sie allen Kulturbestand. Die Zeit war vorüber, in der die Denker „in großartiger Einsamkeit" die Forschung und Spekulation um ihrer selbst willen ausübten. Protagoras und seine Nachfolger standen mitten im praktischen Leben, aus dem sie für sich und ihre Schüler möglichsten äußeren Gewinn ziehen wollten. Ihre Lehren und Vorträge hatten deshalb materielle Zwecke im Auge. Sie galten der ἀρετή, der Tüchtigkeit des Mannes, und wollten die Hörenden und Lernenden stark und geschickt zum Kampfe des Lebens machen. Auf diese praktische Tätigkeit der Sophisten kann hier nicht näher eingegangen werden: es genügt, den prinzipiellen Standpunkt dargelegt zu haben, von dem aus sie Welt und Dinge beurteilen und werten. Es gibt nichts Seiendes,

---

[1]) Protagoras sagt Plato Prot. 322A ὁ ἄνθρωπος — φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ: die τέχνη erscheint immer im Gegensatz zur φύσις. Hippias sagt das. 337D ὁ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται; Thrasymachus sagt Plato Resp. 338C τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον. Hat jedes Wort einen gesetzlich festgelegten Begriffsinhalt, so gilt es eben diesen letzteren zu eruieren, daher alle Sophisten Sprachstudien trieben: Protagoras Plato Cratyl. 391BC betr. der ὀρθότης der ὀνόματα, auf Grund deren er Plato Protag. 339A τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα prüfte, was ὀρθῶς gesagt sei, was nicht; besonders Prodikos über Synonymik Plato Cratyl. 384B (τὴν ἀλήθειαν περὶ ὀνόματων ὀρθότητος); und Protag. 337Aff.; 339Eff. u. a. a. St.

nichts Ewiges, nichts Bleibendes: alles ist im Flusse begriffen, Dinge und Eigenschaften, Werte und Normen[1]).

Es ist natürlich, daß eine solche skeptische Weltauffassung auch die Götter in den Bereich ihres Zweifels ziehen mußte. Gibt es nichts Ewiges und keine einheitliche Weltvernunft, so haben auch die Götter keinen Platz mehr in der Welt. Protagoras sprach sich zwar noch zweifelnd aus: „was die Götter betrifft, sagt er," „vermag ich nichts zu sagen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie beschaffen sie sind." Und schon dieser vorsichtig geäußerte Zweifel an der Existenz der Götter hat des Protagoras' Verbannung aus Athen nach sich gezogen. Dieses abschreckende Beispiel mag daher seinen Nachfolgern zur Mahnung gedient haben, noch vorsichtiger dieses gefährliche Thema zu berühren. Aber im Grunde seines Herzens kann kein Sophist die Götter auf ihren Thronen geduldet haben. Thrasymachus erklärt noch: „die Götter bekümmern sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten; denn sonst müßten sie das höchste aller menschlichen Güter, die Gerechtigkeit, schützen, die in Wirklichkeit nicht mehr vorhanden ist." Aber schon Prodikos lehrt öffentlich: die Menschen haben die Dinge, die ihnen von besonderem Nutzen waren, zu Göttern erhoben und so Sonne und Mond, Feuer und Wasser, Brot und Wein, und vieles andere zu Göttern gemacht. Und Kritias hat uns eine Schilderung des ältesten Kulturzustandes hinterlassen, die aus der Not des Lebens das Gesetz entstehen läßt, und den Glauben an die Gottheit als das Produkt der Schlauheit eines Starken darstellt, der durch die Furcht vor einer allwissenden Macht das heimliche Unrechttun und den verborgenen Widerstand

[1]) Wie der einheitliche Stoff in den ἐναντία zwei gleichwertige Formen zur Erscheinung bringt, so kann auch jedes Ding von zwei entgegengesetzten Seiten mit gleichem Rechte betrachtet und beurteilt werden. Daher Diog. 10, 51 als Lehre des Protagoras δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις; Clem. Strom. 6, 65, p. 777 P. παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι. Auf Grund dessen sagt Aristoteles 1007ᵇ 18 εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν; 1009ᵃ 6ff. Für die Praxis kam es darauf an, die passenden Gesichtspunkte zu finden und so Aristot. 1402ᵃ 23 τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Gorgias hat im Ἑλένης ἐγκώμιον 6ff. (ed. Blaß.) den λόγος als ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, wonach derselbe in gleichem Verhältnis zur ψυχή, wie die φάρμακα πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν stehen, geschildert; vgl. Plato Gorg. 455 A.

gegen die staatlichen Ordnungen bekämpfen und überwinden will[1]). Es gab für die sophistische Weltanschauung keine Gottesvernunft und keine Götter mehr.

Vergleichen wir die sophistische Negation mit der nach positiven Ergebnissen ringenden vorsokratischen Forschung, so steht für beide die Frage im Vordergrunde des Interesses: haben die Worte und die durch sie ausgedrückten Begriffe eine innere Wahrheit? oder sind sie Schöpfungen der menschlichen Willkür? Mit andern Worten: sind die Begriffe göttlichen, oder sind sie menschlichen Ursprungs; ein Ausfluß des göttlichen νοῦς, oder ein Gebilde des menschlichen νόμος? Es handelt sich also darum, ob es eine objektive Gottesvernunft gibt, welche in der Schöpfung von Worten und Begriffen, von Werten und Normen als Weltgesetz waltet, oder ob alles ein Produkt menschlicher Tätigkeit und menschlicher Willkür und demnach ohne allgemeinen und bleibenden Gehalt ist. Der sophistischen Verneinung jedes göttlichen Ursprungs und Werts der Dinge und Begriffe gegenüber sehen wir Sokrates die Lehre von der Ewigkeit und der unantastbaren Gültigkeit eines göttlichen Vernunftgesetzes vertreten; und insofern ist Sokrates der unmittelbare Fortsetzer der älteren Spekulation, welche, sei es von monistischem, sei es von dualistischem Standpunkte aus, gleichfalls das Sein und die Geltung eines göttlichen Vernunftprinzips lehrte[2]).

Es sind drei Quellen, aus denen wir unsere Kenntnis der Sokratischen Lehre schöpfen. Xenophon[3]) hat uns in seinen

---

[1]) Protagoras bei Euseb. pr. ev. 14, 3, 7; Thrasymachus fr. 8 (Hermias zu Platos Phaedr. p. 239, 21); Prodikos Philodem. piet. c. 9, 7, p. 75g.; Cic. nat. d. 1, 37, 118; Sext. m. 9, 18, 52; Kritias Sext. m. 9, 54.

[2]) Daß Sokrates trotz seines scharfen Gegensatzes in Methode und Denkweise sich vielfach mit den Sophisten berührt, ist zweifellos: Aall Philos. Abh. f. Heinze 1 ff.; über die Sokratische Induktion im allgemeinen R. Herbertz Studien zum Methodenproblem. Köln 1910. S. 7—31.

[3]) Zu Xenophon vgl. K. Joël, d. echte u. d. Xenophontische Sokrates. 3 Bde. Berlin 1893, 1901. Joël vertritt die Ansicht Xenophons Darstellung von Leben und Lehre des Sokrates in den ἀπομνημονεύματα sei vom kynischen Standpunkte des Antisthenes aus tendenziös gefärbt. Das widerlegt sich allein schon dadurch, daß der Xenophontische Sokrates durchaus auf dem Grunde des populären Polytheismus steht (1, 1, 2—9; 19, 20; 1, 4, 5—19; 4, 3, 1—18), während Antisthenes Cic. n. d. 1, 13, 32 unter Verwerfung der vielen Götter des Volksglaubens naturalem unum esse (deum) lehrt.

Memorabilien ein Bild des Mannes hinterlassen, dessen von tiefer Religiosität und sittlicher Lauterkeit getragene Persönlichkeit den mächtigsten Eindruck auf ihn hervorgerufen hatte. Und hat Xenophon auch für das eigentlich Spekulative des Sokratischen Genius wenig Verständnis, so ist er doch aufrichtig bestrebt, allen Seiten des Charakters und der Lehre seines Meisters gerecht zu werden. Bleiben wir uns bewußt, daß Xenophon von dem eigenen Standpunkte nüchterner Moralität und traditioneller Religiosität aus das Tun und Reden des Sokrates beurteilt und wertet, so bieten seine Berichte nichts, was wir als tendenziös gefärbt oder gar als bewußt gefälscht verwerfen müßten. Von unschätzbarem Werte sind weiterhin die Aristotelischen Berichte [1]). Aristoteles bezweckt aber in erster Linie, die prinzipielle Begründung der Ethik, wie sie auf Sokrates zurückgeht, scharf pointiert zum Ausdruck zu bringen: und in dieser Beschränkung genügen seine Angaben nicht, uns ein volles Bild von der Persönlichkeit und der Lehre des Sokrates zu geben. Die Hauptquelle über diesen sind die Dialoge Platos. Hier ist aber zu unterscheiden. In dankbarer Pietät gegen den Meister, auf dessen Anregung tatsächlich sein ganzes philosophisches Denken zurückgeht, hat Plato auch in seinen späteren Schriften, in denen er selbst den Stand des Sokratischen Forschens und Wissens überwunden und überholt hat, Sokrates nominell zum Träger der eigenen Spekulation gemacht und so ein idealisiertes Bild desselben uns hinterlassen. Diese späteren Schriften können also — abgesehen von einzelnen echten Zügen — nicht als Quellen für uns in Betracht kommen. Als absolut echt und lebenswahr können nur diejenigen Dialoge gelten, die Plato noch zu Lebzeiten des Sokrates verfaßt und plubliziert hat. Und sind diese Schriften auch inhaltlich die unbedeutenderen, so bieten sie doch eine feste Grundlage, von der aus wir die

---

[1]) Die Referate des Aristoteles über Sokrates hat Joël a. a. O. I, 203—310 zusammengestellt. Joël hebt mit Recht hervor, daß dem Aristoteles in der Sokratischen Frage ein selbständiges Urteil zukomme, da damals die Literatur über Sokrates schon bedeutend war und sich keineswegs auf Plato und Xenophon beschränkte. Aristoteles hat aber nur im Auge, das Neue der Sokratischen Forschung zu geben und nennt daher 1078 b 17 ff. als solches τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου: ein Gesamtbild der Persönlichkeit des Sokrates wie seiner Lehre zu geben liegt ihm fern.

anderen Quellen zu beurteilen und zu verwerten vermögen. Zu diesen Schriften, welche, noch zu Lebzeiten des Sokrates verfaßt, den Zweck verfolgen, einzelne Szenen der Sokratischen Lehrtätigkeit zu fixieren, zähle ich die beiden Hippias, Laches und Charmides, Lysis und Protagoras[1]). Sie tragen insofern ein gemeinsames Gepräge, als sie, ohne jede Andeutung des späteren tragischen Schicksals des Sokrates, noch eine heitere Lebensauffassung zum Ausdruck bringen. Man fühlt aus ihnen heraus, wie es zunächst das Interesse für die Persönlichkeit und die Lehrmethode des Sokrates ist, welches Plato anzieht und ihm den Griffel in die Hand gibt, um einzelne besonders interessante Episoden seines Verkehrs mit den Freunden oder mit literarischen Größen zu verewigen.

Aber wir haben noch eine zweite Klasse von Schriften als im wesentlichen echte und unverfälschte Quellen der Sokratischen Lehre anzusehen. Das grausame Schicksal des Sokrates, der, ein echter Märtyr, die Lauterkeit und Wahrheit seiner Überzeugung mit dem Tode besiegelt, hat das ganze seelische Leben

[1]) Über diese ältesten Dialoge vgl. E. Kühnemann, Grundlehren d. Philosophie. Berlin 1899. S. 277ff. Über Hippias I. II. Apelt, Jahrb. f. d. cl. Alt. 19, 630ff. Daß Hippias I. II.; Laches; Charmides die ältesten Schriften Platos, ist die allgemeine und sicher richtige Annahme. Joëls Ansetzung derselben in eine viel spätere Zeit Philos. Abh. f. Heinze 79ff. ist unannehmbar. Ihre Abfassung vor dem Tode des Sokrates geht daraus hervor, daß sie alle nicht die leiseste Andeutung des Schicksals des Sokrates geben, während die bald nach dem Tode des letzteren geschriebenen Dialoge die deutlichsten Spuren der Katastrophe an sich tragen. Ich schließe mich in dieser Datierung an M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik 1, 428f. an, der die Gründe, welche für die Abfassung dieser Dialoge vor Sokrates' Tode sprechen, erörtert. Die Behauptung von v. Christ-Schmid, Griech. Litt.[5], 618, 625 ist ebenso haltlos, wie sie apodiktisch ist. In die Zeit vor dem Tode des Sokrates fällt auch noch der Protagoras, der vor dem Gorgias verfaßt sein muß: über diesen sogleich. Zweifelhaft bleibt der Lysis, der aber seinem Inhalte nach gleichfalls hierher gehört: der Versuch von Kuyper de Lysidis dialogi origine tempore consilio Diss. v. Amsterdam 1909, seine spätere Abfassung zu erweisen, hat mich nicht überzeugt. Auf die durch den einheitlichen Tugendbegriff inhaltliche Zusammengehörigkeit der Dialoge Hippias min., Laches, Charmides, Lysis hat Berndt im Progr. von Lyck 1908 hingewiesen. Die Worte Apol. 39D πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται ὅσῳ νεώτεροί εἰσιν enthalten zweifellos eine Hinweisung auf Platos Schriftstellerei. Es wird in ihnen aber keineswegs gesagt, daß Plato bislang nichts publiziert, sondern nur, daß er bislang ein ὑμᾶς ἐλέγχειν (wie es zuerst in Gorgias erfolgt) unterlassen hat.

Platos mit furchtbarer Gewalt ergriffen. Es hat ihm aber zugleich das Auge geöffnet über die Bedeutung des Mannes und über den Wert von dessen Lehre. Die Sprache, in der er von ihm redet, wird fortan eine andere. Es ist nicht mehr der Ton heiterer Behaglichkeit, in dem Plato, interessiert und amüsiert, die Szenen zeichnet, in denen der überlegene Geist des Sokrates sich geltend macht: seine Sprache steigert sich zu einem Pathos, dessen tiefe Leidenschaft Hörer und Leser ergreift. Und in dieser Erkenntnis der wahren Bedeutung seines Lehrers und Meisters will er nicht mehr Einzelbilder zeichnen, die nur die dialektische Methode desselben zu illustrieren vermögen, während sie positiver Ergebnisse ermangeln: von immer neuen Seiten aus entwirft er Gesamtbilder der ganzen Weltanschauung des Sokrates, die in großen Zügen die Zusammenhänge der Sokratischen Spekulation wiederzugeben bestrebt sind. Und mögen diese Schriften auch manches bestimmt, ergänzt und von dem späteren Standpunkte Platos aus umgedeutet haben, was Sokrates selbst noch zweifelnd und schwankend und in anderem Sinne gelehrt: dieselben geben im großen und ganzen ein wahreres Bild von dem was Sokrates gewollt und erstrebt hat, als jene älteren Dialoge beschränkten Inhalts. Zu diesen Schriften rechne ich, außer der Apologie, Kriton und Euthyphron, vor allem den Gorgias und Phaedon [1]). Sie alle tragen wieder insofern ein gemeinsames Gepräge, als sie sich sämtlich von dem Hintergrunde der letzten Schicksale des Sokrates abheben. Sie alle durchzittert der Ton

[1]) Die im Dialog Euthyphron gezeichnete Situation scheint mir den Tatsachen zu entsprechen. Plato verfolgt hier den Zweck, die Anklage des Meletos, die auf ἀνοσιότης lautete, durch eine Darstellung der Sokratischen Ansichten περὶ ὁσίου, d. h. über die Götter, zu entkräften. Auch scheint in der Anklage (Xenoph. ἀπομν. 1, 2, 49f.) ein Ausspruch des Sokrates, welcher scheinbar ein τοὺς πατέρας προπηλακίζειν umfaßte, eine Rolle gespielt zu haben, der durch des Euthyphron Anklage gegen den eigenen Vater seine Illustration empfängt. Die Abfassungszeit des Gorgias wird durch die Erwähnung des Archelaus angedeutet, dessen Gewalttätigkeiten 470D als ἐχθὲς καὶ πρώην γεγονότα genannt werden und der selbst noch lebend erscheint. Da Archelaus 399 v. Chr. starb, muß die Abfassung des Dialogs unmittelbar nach dem Tode des Sokrates erfolgt sein: das wird auch durch den leidenschaftlichen Ton des Dialogs bestätigt. Auch der Phaedon scheint mir nur verständlich, wenn wir seine Abfassung nicht zu lange nach dem Tode des Sokrates ansetzen, da die Situation selbst, in der die letzten Stunden des Verurteilten verliefen, noch klar im Gedächtnis waren. Doch vgl. über diesen Dialog und über den Menon hernach.

persönlichsten Empfindens und leidenschaftlichen Schmerzes; sie müssen alle unter dem mehr oder weniger frischen Eindrucke jener Katastrophe geschrieben sein. Versuchen wir nun auf Grund dieser Quellen eine Darstellung der Sokratischen Lehre zu geben.

Sokrates geht von bestimmten Voraussetzungen aus, die für ihn axiomatische Geltung besitzen. Zu diesen Voraussetzungen gehört in erster Linie die Existenz von Göttern, die als die eigentlichen Herren der Welt die Schöpfer, Erhalter und Regierer derselben sind[1]. Sokrates teilt die allgemeine Überzeugung aller älteren Denker, daß der Kosmos als solcher auf einen bestimmten einzelnen Schöpfungsakt zurückgeht. Wir dürfen wohl annehmen, daß er die Materie an und für sich als seit Ewigkeit existierend angesehen hat, die dann durch die Initiative eines außer und über ihr stehenden Weltschöpfers und höchsten Gottes in die kosmische Ordnung übergeführt worden ist. Von diesem ersten Akte der Kosmosschöpfung datiert die gesamte Naturordnung, die als unverrückbares Gesetz der Materie eingeprägt ist. Und zwar ist es die Vernunft, der νοῦς, als dessen Träger der Demiurg die Materie voll Weisheit geordnet und dieselbe planvoll und zweckmäßig zum Kosmos gestaltet hat. Diesem höchsten Gotte sind andere Götter minderen Ranges untergeordnet, die gleichfalls, als Diener und Funktionäre jenes, die Ordnung des Kosmos aufrecht halten und vertreten. Als solche Diener und Beauftragte des höchsten Gottes haben wir in erster Linie Sonne und Mond und die andern Gestirne anzusehen. Es regiert also in Wirklichkeit die Vernunft die Welt: es sind immer die Ausdrücke der Vorsehung, des Denkens, des Rats, des Verstandes, in denen Sokrates die Wesenheit der

[1]) Über Sokrates' religiöse Anschauungen Joël a. a. O. 1, 69—170, dem ich aber nicht folgen kann. Sowohl des Xenophon allgemeines Referat 1, 1, 2ff.; wie die mitgeteilten Gespräche des Sokrates mit Aristodemus 1, 4, 2ff., und mit Euthydemus 4, 3, 2ff. (Gespräche, denen Xenophon selbst, wie er bestimmt versichert, beiwohnte) beweisen, daß Sokrates mit vollster Überzeugung den Volksglauben teilte. Über den vielen Einzelgöttern steht ein höchster, der als Demiurg 1, 4, 5; 4, 3, 13 die Welt ἐξ ἀρχῆς gebildet hat. Die Einzelerscheinungen der Natur, wie Blitz, Winde usw. fungieren als ὑπηρέται der θεοί 4, 3, 14. In erster Linie gelten als Einzelgötter Sonne und Mond, Apol. 26D; Gebet an die Sonne, Sympos. 220D.

Gottheit zeichnet[1]). In dieser Lehre von Welt und Gottheit erhebt sich Sokrates nicht über den allgemeinen Glauben aller Denkenden, soweit diese nicht von der sophistischen Skepsis ergriffen waren.

Und diese Götter, welche den Kosmos geschaffen und geordnet haben, lassen weiterhin durch alle Zeiten ihre Fürsorge und ihre unmittelbare Einwirkung der Welt und den Menschen zuteil werden. Denn sie sind die Inhaber aller Güter, die sie unausgesetzt den Menschen gewähren. Die niederen Geschöpfe sind nur der Menschen wegen da: um den Menschen dreht sich die ganze Naturordnung. Daher das tägliche Gebet des Sokrates an die Gottheit, das Gute zu geben: worin dieses Gute besteht, wissen die Götter am besten[2]). Und sie beeinflussen auch die Handlungen der Menschen, indem sie denselben Fingerzeige zuteil werden lassen, welche ihnen die Richtung weisen, in die sie zu gehen haben[3]). Sokrates glaubte in dem von ihm bezeichneten

---

[1]) Im allgemeinen προνοίας ἔργα, προνοητικῶς πεπραγμένα 1, 4, 6; 4, 3, 12; σοφοῦ δημιουργοῦ τέχνημα 1, 4, 7; φρόνιμος 8; νοῦς und φρόνησις 17, die sich besonders in den ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα ausdrücken 8 usw.; das θεῖον 1, 4, 18 dahin charakterisiert ὡς θ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι αὐτό. Die Götter wissen alles τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα καὶ τὰ σιγῇ βουλευόμενα, πανταχοῦ δὲ παρεῖναι καὶ σημαίνειν Xen. 1, 1, 19; sie sind die δεσπόται der Erde Phaed. 62 D ff.

[2]) Die fortlaufende Fürsorge der Götter für die Menschen hat speziell das Gespräch mit Euthydemus im Auge 4, 3, 2 ff. Die ganze Tätigkeit der Götter hat den Zweck, die Menschen glücklich zu machen, Xenoph. 4, 3, 6. Daher jedem Menschen ein besonderer δαίμων beigegeben, Phaed. 107 D, der die εὐδαιμονία jenes im Auge hat, Clem. Str. 2, 131, p. 499 P. Das tägliche Gebet des S. 1, 3, 2 πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι, ὡς τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὁποῖα ἀγαθά ἐστιν.

[3]) Über Mantik 1, 1, 2 ff., 19; 1, 4, 15 usw. Die Ehrung des Sokrates durch das Delphische Orakel Apol. 20 E ff. würde ganz unverständlich sein, wenn wir nicht annehmen wollten, Sokrates habe den Apollinischen Kult und dessen Mantik aus vollster Überzeugung anerkannt. Die μανία setzt die direkte Einwirkung der Gottheit voraus. Das δαιμόνιον Euthyphr. 3 B; in der Anklage selbst Apol. 26 B; 27 C ff.; 31 C ff. u. o. Willing (Dissert. v. Jena 1909) hat alle Äußerungen des Sokrates und die Ansichten anderer über das Dämonium zusammengestellt; vgl. auch Tamborino de antiquorum daemonismo — Wünsche rel. gesch. Versuche, VII., 7. Sokrates vertritt aber den Standpunkt Xenoph. 1, 1, 8, daß die Götter nur τὰ μέγιστα sich vorbehalten haben, während sie den Menschen, d. h. der menschlichen Vernunft, die Entscheidung über die normalen ἀνθρώπεια überlassen.

δαιμόνιον die eigene Stimme der Gottheit zu vernehmen: in Wirklichkelt war dieses Dämonium nichts anderes als das unerschütterliche Vertrauen des mit seinem Gotte sich eins fühlenden Gläubigen, für den alles Zagen und alles Zweifeln aufhört, indem er sich vollkommen in den Willen der Gottesvernunft versenkt.

Dieses Sicheinsfühlen des Sokrates mit der Gottheit erklärt sich aus seiner Ansicht vom Wesen der Seele. Denn in der Seele hat die Gottesvernunft einen Teil ihres Selbst dem Menschen gegeben. Eine Seele besitzen zwar alle lebenden Geschöpfe, aber die menschliche Psyche ist doch der eigentliche Ausdruck dieses Wechselverhältnisses zwischen Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpf, Gottheit und irdischem Leben. Daher dieselben Ausdrücke das Denken der Gottheit und dasjenige der Menschen zeichnen: die menschliche Psyche hat Teil am Göttlichen, ihr kommt Vernunft zu, ihr Denken gleicht dem göttlichen Denken. Wie die Gottesvernunft denkend die ganze Welt durchmißt, so vermag auch die menschliche Denkkraft die ganze Welt zu durchdringen[1]). In dieser Überzeugung von der Verbindung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Νοῦς wurzelt die gesamte Weltanschauung des Sokrates und eben daraus erklärt sich die stete Beziehung auf die Psyche. Denn in der Seele beruht das Schicksal des Menschen: sie ist die Schöpferin alles Denkens und alles Handelns, sie wird zum Wertmesser des Menschen selbst, sie bildet die ewige und unsterbliche Substanz des menschlichen Wesens und bleibt die Trägerin aller Schicksale, wie dieselben sich im Verlaufe der

[1]) Xenoph. 4, 3, 14 die menschliche Seele, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων — τοῦ θείου μετέχει; der menschliche νοῦς (φρόνησις) mit der Weltvernunft verglichen 1, 4, 8, 17, 18; 13 ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν φυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε (ὁ θεός). Alle ζῷα haben eine ψυχή 1, 4, 13; Hipp. min. 375 AB; aber die menschliche Seele die κρατίστη. Daher das μέγιστον im Menschen Laches 187 D; Xenoph. 1, 2, 53 ἐν τῇ ψυχῇ μόνῃ φρόνησις. Die Verschiedenheit der Seelen (z. B. Charm. 159 B ὀξύτης, ἡσυχία) Xenoph. 3, 9 aus der dauernden Beeinflussung durch die Materie zu erklären. Die αἰσθήσεις, ἐπιθυμίαι, βούλησις, ἔρως, φόβος, δόξα Charm. 167 C ff. die verschiedenen Seiten und Zustände der Seelentätigkeit; ähnlich Lach. 191 DE. Das höchste der Seele die ἐπιστήμη Protag. 352 B ff., die, mit der σοφία identisch, objektiv das ἡγεμονικόν und ἀρχικόν der Seele bezeichnet, ihre Absolutheit Lach. 198 D.

Zeiten an die Einzelindividualität heften. Nichts aber berechtigt uns, die Substanz, aus welcher der göttliche νοῦς, wie die irdische Psyche besteht, als eine rein geistige zu fassen: wir haben in ihr ebenso wie in dem Anaxagoreischen νοῦς einen feinsten und deshalb menschlichen Sinnen unerreichbaren Stoff zu erkennen [1]).

Die Seelen der Lebewesen sind mit den Leibern verbunden und das Verhältnis von Leib und Seele ist für das Verständnis der Sokratischen Weltanschauung von höchster Wichtigkeit. Dieses Verhältnis wird namentlich im Phaedon einer eingehenden Untersuchung unterzogen, und wir können nicht zweifeln, daß diese letztere im wesentlichen die Sokratische Lehre zum Ausdruck bringt. Sokrates schließt sich hier offenbar der Pythagoreischen Vorstellung von der Materie als der im Widerstande zur Gottheit befindlichen an, und diese Annahme eines der Vernunfttätigkeit widerstrebenden Faktors ist in der Tat die notwendige Ergänzung der Sokratischen Lehre von der Teilhaberschaft der Psyche an der Gottesvernunft [2]). Denn es kann nur durch die Einwirkung der Materie, wie dieselbe in der Bildung des Leibes sich gestaltet, die Tatsache erklärt werden, daß es der Psyche so schwer, ja daß es ihr unmöglich wird, die Vernunfttätigkeit, die derselben ihrer göttlichen Natur nach eigen ist oder eigen sein sollte, rein und unverfälscht zum Ausdruck zu bringen. Mit dieser Auffassung der Materie, als der dem göttlichen Tun sich widersetzenden, liegt aber die althellenische Schätzung des Leibes, als des Trägers von Schönheit und Gesundheit, im Widerstreit, und so sehen wir wiederholt diese

---

[1]) Aus den Worten Xenoph. 4, 3, 13 ἂν μὴ ἀναμένης ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδης, ἀλλ' ἐξαρκῇ σοι τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντι darf man schließen, daß Sokrates hoffte, die vom Leibe befreite Seele werde fähig sein, die Götter in ihrer wahren Gestalt zu sehen. Denn die Seele, wenn sie αὐτὴ καθ' αὑτὴν von der Materie befreit ist, vermag die Seelen und so auch die Götter zu schauen, Gorg. 523 E. So τὰ ἀόρατα Xenoph. 4, 3, 14 zu verstehen.

[2]) Der Leib ist zwar die φρουρά der ψυχή, Phaed. 62 B, er ist aber zugleich das Hindernis für die Seele zur ἀλήθεια zu gelangen, 65 B, da die Seele durch die Sinne ἐξαπατᾶται und durch die materiellen Genüsse vom reinen φρονῆσαι zurückgehalten wird, 66 B. Daher der Philosoph schon während des Lebens sich möglichst von den Einflüssen des Leibes befreit, 65 B; denn die für die Erkenntnis notwendige Versenkung der Seele in sich selbst, 66 C ff., wird nur durch Loslösung von der Materie erreicht. Vgl. dazu Laches 191 D ff.

traditionelle Volksanschauung vom Werte des Leibes mit der eigentlich philosophischen Überzeugung von dem Gegensatze von Leib und Seele in Konflikt geraten[1]). Für die Tatsache, daß die Seele niemals rein zum eigensten Leben, niemals zum Ruhen in sich selbst und zur vollen Entfaltung ihrer Vernunfttätigkeit gelangt, bleibt aber ihr Gebundensein an den Leib die einzige Erklärung: weshalb dann auch dieser Gesichtspunkt wiederholt hervorgehoben wird. Nicht nur der Phaedon legt dar, wie der Leib durch die Sinne, Begierden und Genüsse die Seele hindert, zum Leben in sich selbst und zu einem reinen Anschauen der Vernunft zu gelangen, auch der Dialog Laches zeigt, wie die psychische Vernunft in stetem Kampfe mit den Strebungen des Leibes liegt[2]).

Wir müssen der Seele aber noch eine genauere Betrachtung widmen. Die menschliche Psyche, wie die Psyche überhaupt, ist einheitlich, und gerade auf diese Einheit, auf das Unzusammengesetztsein der Seele, baut sich der eine Beweis des Sokrates von ihrer Unsterblichkeit auf[3]). Es ist also dieselbe Seele, in der sich die Sinnestätigkeit, wie die Begriffsbildung abspielt. Wenn sich in diesen verschiedenen Funktionen geradezu entgegengesetzte Tätigkeiten derselben Seele vollziehen, so ist das allein aus den Einwirkungen des Leibes zu erklären, welcher letztere die an den Körper gebundenen Sinne nicht rein funktionieren läßt. Denn durch die leibliche Materie wird die Seele in wechselnde Zustände versetzt, die ihr Empfinden und Fühlen ebenso wie ihr Wollen und Streben beeinflussen. Als unantastbare Wahrheit bleibt zwar bestehen, daß das Denken, die logische Vernunfttätigkeit, das eigentlichste Leben und die

[1]) Daher die hohe Schätzung der γυμναστική und der ἰατρική, wie sie so oft (z. B. Gorg. 464 B) uns entgegentritt.

[2]) Vgl. hierzu Baeumker, Probl. d. Mat. 205 ff.

[3]) Die Einheitlichkeit der Seele Phaed. 78 B ff. Wenn von verschiedenen Teilen der ψυχή die Rede ist, Gorg. 493, 494, ebenso im Phaedon in verschiedenen Andeutungen, so kann das nur von den wechselnden Beziehungen der Seele zur Materie bzw. zu sich selbst verstanden werden. Rohde, Psyche 2[2], 263 ff. nimmt an, daß Plato den Unsterblichkeitsgedanken erst allmählich gefaßt hat: jedenfalls kann der Phaedon (vgl. Prüm, Arch. f. Gesch. d. Philos. 30 ff.; 42 ff.) nur als Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der Seele verstanden werden.

natürliche Betätigung der Psyche ist[1]): aber in ihrer Verbindung mit dem Körper kann sie sich nicht dem Zwange entziehen, den die Materie in ihrer Unzuverlässigkeit und zugleich in den Genüssen, die sie bietet, ausübt. So lebt die Seele unter der Materie in einer unausgesetzten Täuschung: sie wird zugleich in ihrem Wollen immerwährend von der reinen Vernunfttätigkeit zum Erstreben materieller Freuden und Genüsse abgelenkt. Nur dem Philosophen, dem nach der einzigen Vernunftwahrheit ringenden Forscher, gelingt es, wenn auch nur zeitweilig, schon im Leben sich völlig in ein kontemplatives Denken und damit in eine mystische Vereinigung mit der göttlichen Vernunft zu versenken: erst der Tod, welcher die Seele von allen Hemmnissen des Leibes scheidet und trennt, wird jenem die Möglichkeit gewähren, in engere Beziehung zur Gottheit zu gelangen. Aber das ist nur einzelnen Auserwählten beschieden: alle diejenigen, welche sich nicht schon im Leben möglichst freizumachen gesucht haben von den hemmenden Einwirkungen der Materie, werden in ihren weiteren Schicksalen die Konsequenzen ihres diesseitigen Lebens zu tragen haben.

Mit der Bildung der Seele aus der Vernunft der Gottheit und mit ihrer Wesenheit als Denksubstanz hängt eine weitere Lehre des Sokrates zusammen, die alle echt Sokratischen Dialoge beherrscht und bestimmt. Es ist dieses die innere Wahrheit des Begriffs. In dieser Wertung des Begriffs, des Logos, schließt sich Sokrates unmittelbar den älteren Denkern, speziell den Ioniern und Eleaten, an, die gleichfalls in dem Begriffe, d. h. in dem sprachlichen Ausdrucke der Wesenheit von Dingen oder Relationen, die direkte Schöpfung der Weltvernunft erkannten. Ähnlich ist die Begründung des Sokrates. Denn wenn die Seele in ihrer eigentlichen Denkpotenz aus der Gottesvernunft stammt, so muß der Begriff, als das deutlichste und sicherste Produkt der menschlichen Denktätigkeit, auch seinerseits das unmittelbare Gepräge der Vernunft und damit der Wahrheit an sich tragen. So sehen wir alles Bemühen des Sokrates darauf ge-

[1]) Daher Hipp. maj. 296 A die σοφία das schönste, die ἀμαθία das αἴσχιστον; der σοφώτατος Hipp. min. 366 D zugleich der ἄριστος; allgemein der Sokratische Grundsatz Laches 194 D, daß der ἀγαθός identisch mit σοφός, der κακός mit ἀμαθής.

richtet, die Begriffe von Dingen und Qualitäten und Verhältnissen zu finden, d. h. Definitionen zu geben, die allen Seiten und Beziehungen eines zu bestimmenden einheitlichen Denkinhalts gerecht zu werden vermögen[1]).

Fassen wir das bislang Gesagte zusammen, so bietet die Sokratische Lehre nichts wesentlich Neues. Denn in der Auffassung der Gottheit als der Trägerin der Vernunft schließt Sokrates sich der gesamten älteren Spekulation an, während er in dem Glauben an die Einzelgötter unmittelbar in dem Boden der Volksreligion wurzelt. Die Götter, wie sie der Kult, als das Resultat einer Jahrtausende langen historischen Entwicklung, lehrte und verehrte, sind auch für Sokrates Realitäten, die über jeden Zweifel erhaben sind. Wohl ist er bemüht, die unsittlichen Züge, die eine ältere, im wesentlichen physikalische, Betrachtung der Welt den Göttern aufgeprägt hatte, abzustreifen oder zu deuten: das Götterreich als solches, wie es der Glaube und der Kult kannte, war für ihn unantastbar[2]). Und die Mythen, in welchen Sokrates im Gorgias und Phaedon aus seiner tiefsten Überzeugung heraus seinen Glauben begründet und erläutert, zeigten, mit welcher Inbrunst, mit welcher Kraft mystischen Schauens er sich in die Geheimnisse der Gottheit versenkt. Sie legen aber nicht minder Zeugnis dafür ab, in welch grobsinnlicher Weise er die göttlichen Dinge, wie die seelischen Beziehungen

---

[1]) Xenoph. 1, 1, 16 περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων· καὶ περὶ τῶν ἄλλων —; Aristot. a. a, O. τὰ καθόλου —. Daher im Hippias maj. die Definition des καλόν, im Hipp. min. des ψεῦδος, im Laches der ἀνδρεία, im Charmides der σωφροσύνη, im Euthyphron das ὅσιον gesucht. Allgemein charakterisiert wird der Begriff Lach. 191 E τί ὂν ἐν πᾶσι ταὐτόν ἐστιν; 192 B δύναμις ἡ αὐτὴ — ἐν ἅπασιν. So Hipp. maj. 286 D αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἔστι, 289 D αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τἆλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται; 292 DE; 293 E; ähnlich Euthyphr. 6 D ff. das ὅσιον, ὅτί ποτ' εἴη; ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν.

[2]) Dem Euthyphron gegenüber, der die Mythen über Götterkämpfe und Gewalttätigkeiten im Götterreiche verteidigt, erhebt Sokrates Zweifel an der Wahrheit dieser Traditionen, Euthyphr. 6 B ff. Die Mythen Gorg. 523 ff.; Phaedon 108 C ff. bezeichnet Sokrates ausdrücklich als λόγον — ὡς ἀληθῆ ὄντα, oder als wenigstens inhaltlich der Wahrheit entsprechend. Das Opfer an Asklepios Phaed. 118 A; Gebet um εὐτυχὴς μετοίκησις in den Hades 117 C.

auffaßt, um sie seinem eigenen wie seiner Hörer Verständnis nahe zu bringen. Wer im Angesichte des Todes als letzte Bitte die Mahnung an die Freunde richtet, die Verrichtung einer unbedeutenden Kulthandlung nicht zu vergessen, der muß von der Wahrheit des Götterreichs, wie von dem sittlichen Werte der rituellen Formen in tiefster Seele überzeugt sein. Und dieser Glaube, der sich bis zum Schauen zu steigern vermag, ist aus der Gesamtweltanschauung des Sokrates völlig erklärlich und verständlich. Im eigensten Tun hat die Gottheit die Welt bis in ihre Einzelheiten geordnet und bestimmt; in stetem unausgesetzten Eingreifen in die menschlichen Angelegenheiten sucht sie die letzteren zu leiten und zu gestalten: wie sollte sie da nicht auch überall Träger ihres Willens, Vertreter ihrer Normen eingesetzt haben, die den verschiedenen Beziehungen der irdischen und menschlichen Angelegenheiten vorstehen? Und verfolgt Sokrates überall den Zweck, die von der Gottheit eingesetzte Ordnung der Welt zu erklären und zu rechtfertigen, so muß ihm in erster Linie daran liegen, die kultlichen und religiösen Ordnungen zu deuten und zu motivieren, die, weil und wie sie vorhanden sind, nur aus der Bestimmung der göttlichen Vorsehung selbst ihr Verständnis finden[1]).

Der spekulative Gehalt der Sokratischen Lehre, wie wir denselben im vorstehenden kennen gelernt haben, ist sehr gering: er bietet nichts, was nicht ältere Forscher vor ihm gefunden und gelehrt haben. Worin liegt denn die Bedeutung dieses Mannes, der sein großer Schüler Plato einen so begeisterten Ausdruck gibt? Was ist das Neue, durch dessen Lehre Sokrates sich über seine Vorgänger erhebt? Er hat — das ist das Große seiner Spekulation — die Begriffsschöpfung auf das ethische Gebiet übertragen und damit ein Reich ethischer Werte ge-

---

[1]) Früher faßte man alle Stellen bei Xenophon u. a., welche die πρόνοια Gottes erwähnten, als Interpolationen, da man den Begriff der göttlichen Vorsehung erst als Gedanken der Stoa gelten ließ. Das ist ein überwundener Standpunkt. Vgl. dazu Sh. Ow. Dickerman, de argumentis quibusdam e structura hominis et animalium petitis. Diss. v. Halle 1909. Es ist dabei gleichgültig, ob man die Schöpfung dieses Begriffs der πρόνοια auf einen bestimmten Denker (Diogenes v. Apollonia? Dümmler) zurückführen will, oder ob man denselben, was wahrscheinlicher, schon als Gesamtgut der Gebildeten ansehen will.

schaffen[1]). War die Vorsokratik bestrebt, den Begriff für ihre physikalische Weltbetrachtung zu verwerten und vor allem aus dem Begriff des Seins die einheitliche Gottessubstanz zu erschließen, so hat Sokrates als der erste den Begriff auf die Eigenschaften und damit auf die Werte von Dingen und Handlungen übertragen und somit eine Wertlehre geschaffen, die der gesamten Spekulation eine veränderte Richtung gegeben hat. Die allgemeinste Bezeichnung, durch die wir die Eigenschaften von Dingen und Handlungen nach ihrem Werte bestimmen, ist „gut“ und „schlecht“: und so sehen wir alle Bemühungen des Sokrates darauf zielend festzustellen, was wir unter „Gut“, ἀγαθός, zu verstehen haben. Da jeder Begriff — das gilt ihm als unbezweifelbares Axiom — einen festumschlossenen einheitlichen Inhalt haben muß, so kann auch der Begriff „Gut“ nur ein einheitlicher sein: wer ihn zu finden, zu definieren vermöchte, der würde damit einen nie versagenden Wertmesser gewinnen, der alle Dinge, alle Qualitäten, alle Handlungen eben nach ihrem wahren Gehalte, nach ihrer vernunftgemäßen Geltung, nach ihrem einzig in Betracht kommenden Werte zu bestimmen fähig wäre. Mit dieser Frage nach der „Güte“ von Dingen, Eigenschaften und Handlungen gestaltet sich der gesamte Kosmos zu einem einheitlichen und in sich zusammenhängenden[2]). Denn der Begriff des „Gut sein“ gibt allen Einzeldingen und Einzelbeziehungen des Weltgetriebes ein einheitliches Gepräge und stempelt damit alles Werden und alles Sein zu einer großen kosmischen Einheit. Und wie alle wahren Begriffe eine unfehlbare innere Wesenheit in sich tragen, die auf die Gottesvernunft selbst zurückgeht, so enthält auch der Begriff „Gut“ eine ein-

---

[1]) Aristot. 987^{b} 1 Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου — ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν; 1078^{b} 17 περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου. Nicht der Begriff als solcher, sondern in seiner Beziehung zur Ethik ist hier das entscheidende.

[2]) Daher alles πράττειν Gorg. 468 C ff. nur ἀγαθά oder κακά im Auge hat, wie alle ὄντα (z. B. ὑγίεια, πλοῦτος καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα) sich nach diesen beiden Kategorien ordnen. Es gibt zwar auch μεταξὺ τούτων (d. h. ἀδιάφορα): dieselben haben aber als letzten Zweck τὸ ἀγαθόν. Als einziger Gegensatz erscheint ἀγαθός und κακός auch Protag. 345 ff. (denn jedes Ding hat nur ein ἐναντίον 332 BC); Hipp. min. 376 B; Laches 187 A; Charm. 174 B. usw.

heitliche Geltung und eine unantastbare Wahrheit, die wieder unmittelbar aus der einen ewigen Gottesvernunft stammt[1]). Mit diesem Begriffe des Gutsein fällt der Zweckbegriff zusammen: beide sind identisch. Wie die göttliche Vernunft als weise Vorsehung die ganze Welt bis in ihre geringsten Einzelheiten geordnet und bestimmt hat, so hat sie auch jedem Dinge einen Zweck gegeben; und eben dieser Zweck verleiht demselben seinen wahren, seinen einzigen Wert und macht dasselbe zu einem „guten“. Das Einzelding entspricht dem göttlichen Willen und dessen Bestimmung, wenn es seinen Zweck in vollkommener Weise erfüllt: in gleicher Weise muß auch die einzelne Handlung einen bestimmten Zweck haben, wenn sie „gut“, d. h. vernünftig, sein soll.

Diesen Zweck und dieses „Gute“ der Dinge wie der Handlungen, und damit zugleich ihre Vernünftigkeit und ihren inneren Wert festzustellen, ist das unausgesetzte Streben des Sokrates[2]). Stammt Begriff und Wert und Zweck aller kosmischen Dinge und Beziehungen aus der höchsten Gottesvernunft, so muß es der menschlichen Vernunft, die selbst wieder aus jener letzten Quelle aller Vernunft hervorgegangen ist, gelingen, auch ihrerseits des Zwecks und damit zugleich des Werts aller Verhältnisse bewußt zu werden. Diese Forderung kann aber nur eine prinzipielle sein: in der Praxis ist dieselbe aus dem Grunde nicht zu erfüllen, weil die menschliche Vernunft niemals rein zur Betätigung gelangt. Denn unter dem Drucke der auf ihr lastenden Materie gelingt es ihr niemals, allein aus sich und aus ihrer Wesenheit heraus die Dinge und Verhältnisse zu betrachten

---

[1]) Nach Aristot. 1078 b 30 τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποιησε οὐθὲ τοὺς ὁρισμούς; 1086 b 2 τοὺς ὁρισμούς· οὐ μὴν ἐχωρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον ruhen die Prädikate, nach denen sich die begrifflichen Bestimmungen formulieren und definieren lassen, ausschließlich in den Dingen selbst, in welche die Gottesvernunft sie als Zwecke und als „gut“ hineingelegt hat. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Gottesvernunft selbst als Hypostase und als „Gut“ schlechthin über der Welt thront.

[2]) Daß alles Handeln des Zwecks wegen geschieht, legt Gorg. 467 C ff. dar, daher 468 B ἕνεκ' ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ ἅπαντα τοῦτα ποιοῦσιν οἱ ποιοῦντες. Diesem Tun ist auch das βούλεσθαι untergeordnet, Gorg. 509 D, daher alles Wollen τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα. Ist das Getane in Wirklichkeit ein κακόν, so kann man nicht von βούλεσθαι, sondern nur von einem Scheinwollen, einem auf δοκεῖν beruhenden Streben der Seele sprechen.

und zu werten. So wird das Streben auch des größten Denkers stets nur unvollkommene Resultate liefern: es scheitert an der Macht der Materie, die einem reinen Vernunftdenken überall hemmend in den Weg tritt.

Aus diesem Unvermögen, Dinge und Handlungen in ihrem wahren Werte und nach ihrer vernünftigen Wesenheit zu erkennen, erklärt sich jene heuristische Methode der Sokratischen Dialektik, durch welche alle älteren Dialoge ihr charakteristisches Gepräge erhalten. Überall sehen wir Sokrates sich abmühen, für die Dinge und mehr noch für die Handlungen der Menschen Definitionen festzustellen, und damit Begriffe zu finden, die fähig sind, Wesen und Wert des Gesuchten wiederzugeben und so ihren wahren Vernunftgehalt und ihren gottgewollten Zweck zu ergründen. Und immer versagen seine Bemühungen. Denn überall stellen sich der wirklichen Erkenntnis die materiellen Dinge entgegen und schaffen Widersprüche, welche den wahren Zusammenhang der Dinge unerklärlich machen[1]). Wie kann man zweifeln, daß Sokrates sein Nichtwissen, wie er es immer wieder in schmerzlicher Resignation zum Ausdruck bringt, ehrlich meint? Auf alle Fragen nach Sein und Werden, nach Werten und Normen der Dinge und Beziehungen der Welt weiß er keine befriedigende Antwort zu geben. Aber seine Überzeugung, daß es allein die Vernunft, das logische Denken, die Begriffsbestimmung vermag, in Wesen, Wert und Zweck alles Seins und Tuns einzudringen, bleibt unerschüttert. Vermag er nicht jene Erkenntnis zu ergründen und zu erfassen, so tröstet ihn der Glaube, daß dieser Zweckbegriff, welcher allen Dingen, allen Gütern, allen Handlungen ihren einzigen Wert verleiht, tatsächlich als eine Schöpfung und Ordnung der höchsten Gottesvernunft vorhanden ist; und es tröstet ihn weiterhin die freudige Zuversicht, daß der Gläubige dereinst, wenn die Seele den Druck

[1]) Sokrates' Selbstkritik Hipp. min. 369 D; 372 B ff.; daher der Ausspruch 376 C ἐγὼ περὶ ταῦτα ἄνω καὶ κάτω πλανῶμαι καὶ οὐδέποτε ταὐτά μοι δοκεῖ; ähnlich Hipp. maj. 304 B ff. So ist der Schluß aller Unterredungen die ἀπορία Lach. 200 E; Charm. 175 B ff.; Hipp. maj. 286 C ff.; 304 A ff. Die Ironie, mit der Sokrates die selbstgefällige und wissenssichere Sophistik und Rhetorik behandelt, ist nicht zu leugnen: sie schließt aber die Ehrlichkeit der Überzeugung vom Nichtwissen seiner selbst wie der Gegner nicht aus.

des Leibes abgeschüttelt, zum Schauen der wahren Wesenheit und des vernünftigen Zwecks der Welt und ihrer Verhältnisse gelangen wird.

Der hohen Wertung der Seele, die das Leitmotiv aller Reden des Sokrates bildet, entspricht die stete Mahnung, der Sorge für dieselbe nicht zu vergessen. Denn die Seele ist das wichtigste und beste im Menschen und alle Güter wie alle Übel haben in der Seele ihre Wurzel. Der Wert der Seele bestimmt den Wert des Menschen selbst: daher die gute oder die schlechte Seele des Einzelnen gleichbedeutend ist mit der Güte oder der Schlechtigkeit des Menschen[1]). Entscheidend hierüber ist der Grad, den das reine Denken in der Psyche einnimmt. Daher der hartnäckige Widerstand gegen Wissen und Bildung als das häßlichste und verächtlichste bezeichnet wird, dessen der Mensch sich schuldig machen kann. Im tiefsten Grunde der Seele jedes Menschen ruht ein Kern dieser göttlichen Denksubstanz, den es gilt zur Entwicklung zu bringen. Die ganze Kunst des Sokrates, die er sehr bezeichnend Maieutik, Hebammenkunst, nennt, hat den Zweck, in seinen Hörern diesen Keim zu entfalten, den göttlichen Funken der Vernunft zur Flamme zu entfachen[2]). Denn durch eine solche Hervorlockung und Entwicklung der eigentlich göttlichen Natur der Psyche wird der ganze Mensch geadelt: er wird weiser und damit zugleich besser. Daher die Weisheit, d. h. das Dominieren des Vernunftprinzips im Menschen, gleichbedeutend ist dem Gutsein. Objektiv wird dann dieses

[1]) Daher Hipp. min. 376B der ἀγαθὸς ἀνὴρ ὁ τὴν ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχων, der κακὸς ὁ τὴν κακήν; Lach. 186AB προθυμούμενοι ὅτι ἀρίστας γενέσθαι τὰς ψυχάς; Charm. 154D; εἰ τὴν ψυχὴν τυγχάνει εὖ πεφυκώς; Hipp. maj. 296A σοφία und ἀμαθία; Hipp. min. 372E τὴν φυχὴν ἀμαθίας παῦσαι das höchste ἀγαθόν. Daher alles zu prüfen Protag. 313D, ob χρηστόν oder πονηρόν für die Seele; und die Sorge für die ψυχή Xenoph. 1, 2, 4 die vornehmlichste. Daß auch die Seele und ihre ἔργα (Xenoph. 1, 2, 19) der Übung bedürfen, wird öfter hervorgehoben, so Protag. 348E παίδευσις und ἀρετὴ zusammenfallend. Die ψυχαί sind daher im wesentlichen nur durch ein Mehr oder Weniger, nicht qualitativ verschieden, wenn auch anderseits die Einwirkung des Leibes qualitative Unterschiede schafft.

[2]) Was Sokrates Theaet. 150Bff. über seine τέχνη sagt, muß als echter Sokratischer Zug gefaßt werden: μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. Denn er selbst ist ἄγονος συφίας, er will nur τῷ τὰς φυχὰς αὐτῶν (τῶν ἀνδρῶν) τικτούσας ἐπισκοπεῖν der göttlichen Mahnung nachkommen.

Vorherrschen der Denktätigkeit im psychischen Leben als Wissenschaft, als ἐπιστήμη, bezeichnet. Wissenschaft und Weisheit, Denken und Vernunft, Lernen und Lehren, der einzelne Logos und die gesamte Bildung sind nur verschiedene Phasen und Stufen und Betrachtungsweisen jenes einen Strebens der Seele, die Denkkraft als den wahren Kern und Grund alles psychischen Lebens zur vollen ungestörten Entwicklung zu bringen. Diese menschliche Vernunfttätigkeit soll sich einerseits zwar von allen hemmenden Einflüssen des Leibes und der Materie freizumachen suchen, sie soll aber anderseits keineswegs ihren Zusammenhang mit der Praxis des Lebens aufgeben. Denn alle technischen Künste und Handwerke haben ihre Berechtigung, und Sokrates selbst nimmt immer wieder auf diese praktischen Betätigungen des menschlichen Verstandes Rücksicht, ohne jemals anzudeuten, dieselben seien ohne Wert und ohne innere Berechtigung. Hat die göttliche Vorsehung das ganze kosmische Leben geordnet und in seinen einzelnen Beziehungen festgestellt, so dienen auch die Handwerke und Künste, wenn sie sich in rechter Weise geltend machen, der von der Gottheit geschaffenen Weltordnung. Den höchsten Rang aber in dieser kosmischen Ordnung nimmt der Staat als solcher ein, der geradezu wie eine Verkörperung, eine Nachbildung der großen und umfassenden Gesetzmäßigkeit erscheint, in der sich Natur und Welt unter der Leitung der göttlichen Vorsehung ausleben [1]).

Die Seele wird als einheitliche, als individuelle Wesenheit gefaßt. Das hindert aber nicht, bestimmte Seiten ihrer funktionellen Tätigkeit zu unterscheiden. Durch die Sinne hängt sie mit der Materie des Leibes aufs engste zusammen und daraus erwachsen ihr, wie schon angedeutet, Hemmungen, welche die eigentliche Vernunftbetätigung beeinträchtigen. Aber die Seele ist zugleich Leben und Bewegung. Und als solches Lebens- und Bewegungsprinzip hat sie ein natürliches Streben sich zu betätigen, sich energisch zu rühren und zu handeln. Dieses ihr Streben wird wieder als besondere Seite ihrer funktionellen Betätigung, als Wille oder Wollen, als θυμός, aufgefaßt und

---

[1]) Daher die hohe Wertung der Sachverständigen in den einzelnen τέχναι. Die πολιτική als die höchste τέχνη Protag. 319 A ff.; Gorg. 500 A ff.

bezeichnet[1]). Diese beiden Seiten der psychischen Tätigkeit, die rezeptive Teilnahme an der Erfahrungswelt durch Vermittlung der Sinne, und das aktive Eingreifen in das Leben und in die Bewegung der Außenwelt, bringen die Seele als solche in Schwanken und in Unruhe, daher es die Aufgabe der unmittelbar göttlichen Substanz ist, wie dieselbe in der Psyche ruht, die schädlichen Wirkungen, welche jene Verbindung mit der materiellen Welt hervorbringt, ihrerseits möglichst abzuschwächen und zu paralysieren. Ihrer Natur nach strebt jede Seele nach dem Guten: das ist ein Axiom, dem Sokrates immer wieder Ausdruck gibt. Es liegt eben nur an der Trübung der vernünftigen Einsicht durch die Einwirkung der Materie, wenn dieses Gute nicht richtig erkannt wird. Und hier ist es besonders eine Aporie, welche als unlösbares Rätsel das Nachdenken des Sokrates aufs intensivste beschäftigt hat. Wenn das Denken als solches göttlicher Provenienz ist, wie ist es dann möglich, daß gerade die größten Bösewichte oft das schärfste Denken zeigen? Wirft diese Tatsache nicht die ganze Theorie von der göttlichen Natur der menschlichen Denkkraft über den Haufen? Dieser Widerspruch zwischen Theorie und Praxis bildet schon in dem ältesten Dialoge, den wir von Plato besitzen, den Mittelpunkt der Spekulation, und auch später müht sich Sokrates um die Lösung desselben ab. Er muß sich auch hier wieder mit der Erklärung bescheiden, daß der an und für sich hoch veranlagte göttliche Kern der Denksubstanz durch die Einwirkungen der Materie ungünstig beeinflußt und in falsche Bahnen gelenkt ist[2]).

---

1) Über den Einfluß der Sinne auf die Seele Phaed. 65 B ff. Über das Wollen des Menschen Protag. 351 A ff.: die δύναμις (d. h. das βούλεσθαι und δύνασθαι Gorg. 509 D) stammt allein ἀπὸ ἐπιστήμης καὶ ἀπὸ μανίας (Begeisterung) καὶ ἀπὸ θυμοῦ, während die ἰσχύς, d. h. die physische Kraft, ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν σωμάτων. Hier wird also das psychische Wollen und die zu seiner Realisierung erforderliche physische Kraft bestimmt unterschieden.

2) Hipp. min. behandelt das Verhältnis von ψεῦδος und ἀληθές. Jenes ist ohne δύναμις der Seele nicht möglich, ja setzt meist eine größere Kraft des Verstandes voraus, als das ἀληθές. Ist aber das Wissen das Entscheidende, so steht der Lügner auf höherem Niveau, als der ἀληθής. Und dasselbe spricht sich in dem ἑκών (d. h. mit klarem Bewußtsein) und dem ἄκων handeln bzw. ἁμαρτάνειν und ἀδικεῖν aus: auch hier muß, wenn dem Verstande oder der Geisteskraft überhaupt

Der Mensch kann sich aus dem Leben der ihn umgebenden Außenwelt nicht losreißen; mit tausend Banden ist er an dasselbe gefesselt. Und damit wird seine Seele in die verschiedensten Strebungen hineingerissen, nach immer neuen Richtungen aus der Ruhe und dem Frieden ihrer Vernunft hinausgezerrt. Wie soll sich die Seele diesen Anfechtungen gegenüber verhalten? Aus dieser Betrachtung heraus gestaltet sich für Sokrates der Begriff der Tugend, der ἀρετή: in ihm wird das gesamte Verhalten der Seele der Außenwelt gegenüber zusammengefaßt. Denn die Tugend, die ἀρετή, hat als Potenz, als δύναμις, ihren Sitz in der Seele: das äußere Tun, wie es sich in einzelnen Handlungen des Menschen manifestiert, quillt aus der Seele; diese ist und bleibt die Wurzel, aus der der weitverzweigte Baum der Tugendbetätigung wie der Tugendlehre erwächst. Die Tugend oder ἀρετή ist nichts anderes als die echte und rechte Tüchtigkeit, wie sie zunächst von jedem Dinge und von jedem Wesen verlangt werden muß; sie ist der Inbegriff der Eigenschaften, aus deren Zusammenwirken die höchste Leistungsfähigkeit einer Sache oder eines Lebewesens resultiert[1]). Die ἀρετή fällt so mit dem Zweckbegriffe zusammen: denn der gottgewollte Zweck eines Dinges oder eines Individuums kann gleichfalls nur die volle Erfüllung der ihm gesetzten Aufgabe sein. Auf die Seele übertragen, kann demnach die Tugend, die ἀρετή, gleichfalls nur die Erfüllung der ihr von der göttlichen Vernunft übertragenen Aufgabe sein. Und mit dieser Pflichterfüllung kommt sie zugleich dem Zwecke nach, welcher ihrem Dasein im kosmischen Getriebe, ihrer Verbindung mit der Materie gesetzt ist[2]). Vom Sokratischen

---

der höhere Wert zukommt, dem ἑκών unter allen Umständen der Preis zuerkannt werden. Diese Aporie ist einfach nicht zu lösen. Der Satz, daß der Mensch ἑκών nicht ἁμαρτάνει Xenoph. 4, 2, 19; Protag. 345 DE u. ö. Aristot. 1113b 14 widerspricht dem nicht: die Denkkraft der Unrechttuenden ist eben getrübt. Daher 1145b 25 οὐδεὶς πράττει παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

[1]) Gorg. 506 D ἡ ἀρετὴ ἑκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζῴου παντός, οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν.

[2]) Daher Lach. 190 A stets zu fragen, τίν' ἂν τρόπον (τοῖς ὑέσιν) ἀρετὴ παραγενομένη ταῖς ψυχαῖς ἀμείνους ποιήσειεν. Die Tugend als solche, wie die einzelnen Tugendrichtungen leben als δύναμις oder δυνάμεις, d. h. potentiell als ein

Standpunkte aus würde eine Definition des Begriffs ἀρετή alle Zweifel über Wesen und Ziel derselben lösen; und tatsächlich hat auch Sokrates versucht, eine solche Definition zu finden. Die Kenntnis aller Güter und Übel, ἀγαθὰ καὶ κακά, würde die Tugend in ihrer Gesamtheit sein: das ist die Ansicht des Sokrates [1]). Denn ein solches Wissen würde für alle zu erstrebenden, wie für alle zu vermeidenden Dinge die Richtung des Handelns weisen; und da nach Sokratischer Überzeugung die wahre Erkenntnis eines Guts, eines ἀγαθόν, allein schon genügt, um der Seele auch das Streben und das Erfassen desselben zu ermöglichen, so würde tatsächlich jenes Wissen aller Güter die Seele fähig machen, die letzteren nicht nur zu erstreben, sondern auch zu erringen. Aber wie ist diese Kenntnis zu erwerben? Wer kennt den Zweck und damit das „Gute" jedes Dings, jeder Handlung? Ja, wer kann überhaupt nur im allgemeinen das Wesen dieses „Guten" angeben? So sehen wir Sokrates wieder, so energisch und konsequent er auch seine Theorie von der Tugend und dem Guten an sich vertritt, in der Deutung des letzteren nicht zur Klarheit kommen. Im Protagoras fällt ihm der Zweck alles Handelns, d. h. der Tugend in ihrer Gesamtheit, mit der Lust zusammen: sein Standpunkt ist hier also scheinbar ein hedonistischer. Aber in Wirklichkeit ist die Lust, ἡδονή, hier nur die Formel, unter der Sokrates seine Theorie zusammenfaßt: tatsächlich handelt es sich um den inneren Frieden der Seele und damit um das Heil des Lebens, welches der Mensch in

---

δύνασθαι, in der Seele; daher das δύνασθαι, weil auf der Denkkraft beruhend, stets gut Gorg. 466 B; 468 E; 509 D. Daher allgemein Protag. 313 A von der ψυχή: ἐν ᾧ πάντ' ἐστὶ τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, die Seele die Quelle alles praktischen Handelns. In dieser Verbindung des Handelns mit der Seele, speziell mit der Denkkraft, drückt sich das Verhältnis von Theorie und Praxis aus, daher allgemein Gorg. 466 DE zum ἀγαθὸν ποιεῖν gehört νοῦν ἔχειν; Protag. 330 BC ἐπιστήμη καὶ πρᾶγμα. Sonach ist alle Tugendbetätigung zunächst psychisch, d. h. in der Denkkraft ruhend, wie auch alle τέχναι auf der in der Seele formulierten Theorie beruhen. Aber wie die Technik, so muß auch die Tugend sich in der Praxis des Lebens betätigen und Handlung werden.

[1]) Lach. 199 D εἴπερ εἰδείη τά τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως — οὐκ μόριον ἀρετῆς ἂν εἴη τὸ νῦν σοι λεγόμενον, ἀλλὰ σύμπασα ἀρετῆς. Vgl. Aristot. 1182ᵃ 15 Σωκράτης — τὰς ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει; 1144ᵇ 18 φρονήσεις.

seinem Tugendstreben sich zu eigen machen will[1]). Alles Tun des Menschen soll eben das Ziel verfolgen, das innere Gleichgewicht der Seele, das tiefe Befriedigtsein seines psychischen Lebens zu erstreben. Die Betonung der Lust, ἡδονή, scheint also nur ein ungeschickter Ausdruck der nach einer Definitionsformel, einen bestimmten Einzelterminus ringenden Spekulation zu sein. Aber auch dieser scheinbar hedonistische Standpunkt wird nicht festgehalten: weit häufiger tritt uns der utilitarische Gesichtspunkt entgegen. Der Mensch soll bei allem Handeln nach dem Nutzen fragen, den das zu erstrebende Ding, die in Frage kommende Handlung mit sich bringt. Aber auch dieser Fassung des Wertbegriffs tritt wieder das Schwankende, wie es der Begriff des Nutzens enthält, hemmend und verwirrend entgegen[2]). Und auch dieser bestimmende Gedanke, daß es der Nutzen sein müsse, welcher alles Handeln zu leiten habe, verschwindet wieder vor dem andern und Höheren, daß man das Gute der Gerechtigkeit wegen tun soll. Aber was ist wieder Gerechtigkeit? Das führt uns auf die Lehre von den Einzeltugenden, wie sie Sokrates in den echtsokratischen Dialogen Platos vertritt[3]).

---

[1]) Sokrates verteidigt 353 C ff. seine These, daß ἀγαθόν und ἡδύ, κακόν und ἀνιαρόν identisch sei: vgl. 355 A ff.; Hipp. maj. 303 E u. a. St. Es kommt nur darauf an, durch eine μετρητική τέχνη das Verhältnis von Lust und Schmerz, und zwar der gegenwärtigen wie der zukünftigen zu bestimmen und danach sich zu entscheiden. Eben diese Prüfung Protag. 356 E δηλώσασα τὸ ἀληθὲς ἡσυχίαν ἂν ἐποίησεν ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον; so 357 A ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα. Hier wird also bestimmt die zu erstrebende ἡδονή als ἡσυχία der ψυχή und damit zugleich als σωτηρία τοῦ βίου charakterisiert.

[2]) So erörtert Nikias Lach. 181 E ff. die ἀνδρεία nur nach dem Nutzen, den sie bringt; Sokrates selbst Charm. 169 B (164 C; 167 B; 169 B) σωφροσύνη nach dem ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν; Hipp. maj. 284 E τὸ ὠφελιμώτερον zugleich τὸ νομιμώτερον; ebenso 295 E ff. τὸ δυνατόν τε καὶ τὸ χρήσιμον ἡμῖν τὸ καλόν und τὸ ὠφέλιμον; dieses letztere aber wieder τὸ ποιοῦν ἀγαθόν. Ebenso Protag. 333 D ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθα, ἅ ἐστιν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις, während Protagoras die Identität von ὠφέλιμα und ἀγαθά nicht anerkennen will. Dagegen 358 B allgemein τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθόν τε καὶ ὠφέλιμον. Über das Verhältnis von ἡδονή und ὄφελος zum ἀγαθόν Gorg. 474 D ff.

[3]) Die Lehre von den Einzeltugenden ist völlig schwankend. Die Aufzählung Protag. 349 B σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης; 330 B

Die rezeptive Aufnahme von Sinneseindrücken durch die Seele einerseits, das natürliche Streben der letzteren, sich zu bewegen und zu handeln anderseits, bringen, wie schon oben ausgeführt ist, verschiedene seelische Zustände hervor. Denn die stets neuen und andern Eindrücke, welche die Sinne von der Außenwelt empfangen, setzen die Seele in Unruhe und stören so das Gleichgewicht ihres inneren Lebens; sie lenken die Denkkraft in falsche Bahnen. Sind die Sinnesorgane die von Gott bei der Weltschöpfung eingerichteten Gebilde der an sich leblosen Materie, so sind dagegen die durch jene hervorgerufenen Empfindungen ein integrierender Bestandteil der Seele, die durch jene Sinnesorgane zu Gefühlen angeregt wird, welche sie in dauernde Verbindung mit der Materie bringen. Denn die Materie, an welche die Seele durch die Sinne geknüpft wird, ruft die Gefühle der Lust oder Unlust hervor, und dieser Wechsel von Neigung und Abneigung, von Begehren und Widerstreben, läßt die Seele nicht zur Selbstbesinnung und zur Ruhe in sich selbst kommen. Dieser Zustand der seelischen Unruhe kann nur durch eine entschiedene Reaktion der Denkkraft, als des spezifisch göttlichen Elements der Psyche, überwunden werden, und diese Überwindung der durch die Verbindung mit der Außenwelt hervorgerufenen Störungen des seelischen Gleichgewichts wird als Besonnenheit oder Mäßigung, als σωφροσύνη, bezeichnet [1]).

δικαιοσύνη — ἀνδρεία — σωφροσύνη — ὁσιότης scheint zwar die Begrenztheit der einzelnen gegeneinander festzuhalten: in Wirklichkeit gehen aber σοφία und σωφροσύνη, σωφροσύνη und ἀνδρεία stets ineinander über, wie überhaupt alle Einzelbetätigung der ἀρετή nur den inneren Zusammenhang der letzteren erweist. Dieser Zusammenhang der einzelnen Tugenden wird Protad. 329 C ff.; 349 B ff. festgehalten. Es sind eben die sog. Einzeltugenden nur die verschieden gerichteten Strebungen der einheitlichen Seele. Aufzählungen wie Laches 199 DE; Gorg. 507 A ff. u. a. sind ohne prinzipielle Bedeutung.

[1]) Die σωφροσύνη durch λόγοι καλοί in den ψυχαί erweckt Charm. 157 A. Wenn auch eine befriedigende Definition der σωφροσύνη im Charmides nicht erzielt wird (163 E allgemein τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις), so wird sie doch 175 E als ἀγαθόν anerkannt und Protag. 332 E ff. geradezu mit der σοφία identifiziert: in ihr kommt also die Denkkraft zur Entfaltung, welche sich der schädlichen Einwirkung der πάθη widersetzt. Allgemein spricht Sokrates seine Ansicht von der ἐπιστήμη oder der Denkkraft des Menschen in ihrem Verhältnis zu den πάθη Protag. 352 B ff. aus. Hier gehen σωφροσύνη und ἀνδρεία in ihren begrifflichen Bestimmtheiten in einander über.

In Wirklichkeit ist diese Tugend nur die besondere Stellung, welche die seelische Vernunft den Sinneseindrücken gegenüber einnimmt: denn es ist allein die Vernunft, als Denkkraft, welche imstande ist, die durch die Sinne bewirkte innere Unruhe zu beherrschen und zu meistern. Und ebenso tritt wieder in bezug auf das Streben der Seele, handelnd in das Weltgetriebe einzugreifen, die Vernunft als das eigentlich bestimmende und mäßigende in Wirksamkeit. Denn die Tapferkeit, die ἀνδρεία [1]), ist in Sokratischer Vorstellung keineswegs die schrankenlose Ausübung der menschlichen Tatkraft; es wird bestimmt zwischen der rohen Betätigung der physischen Kraft, die auf einem Übergewichte der Materie beruht, und der durch die Vernunft bestimmten, durch klare Überlegung geleiteten Unerschrockenheit unterschieden. Nur die letztere ist wahre Tugend. Auch sie beruht also wieder auf der besonderen Stellung, welche die Denkkraft dem aktiven Eingreifen des Menschen in das Weltgetriebe gegenüber einnimmt. Und endlich ist auch die Weisheit, welche die Sokratische Ethik zu einer besonderen Einzeltugend macht, wieder nichts anderes als die zum ungestörten Ruhen in sich selbst und damit zur Selbstbesinnung gelangte Denkkraft: in dieser ihrer Sammlung in sich selbst umfaßt sie auch Sophrosyne und Tapferkeit, indem sie allem Einwirken von außen und allem Streben nach außen die auf vernünftiger Einsicht beruhende Selbstbeherrschung entgegensetzt [2]).

So bleibt von den Einzeltugenden, wie sie Sokrates kennt und wie er sie zu scheiden und zu definieren sucht, nur noch die Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη, übrig und wir stehen so von neuem der Frage gegenüber: was ist Gerechtigkeit in Sokra-

---

[1]) Die Definitionen im Laches versagen; 191 D (Protag. 352 B ff.) enger Zusammenhang mit der σωφροσύνη. Als δύναμις der ψυχή ist sie 192 B καρτερία τις τῆς ψυχῆς; aber wieder 192 C ff.; 194 DE abhängig von σοφία, ἐπιστήμη, φρόνησις. Die besondere Abhängigkeit von der Materie gibt ihr einen von den andern Tugenden abweichenden Charakter, Prot. 329 E; 349 D ff., daher Scheidung zwischen ἀνδρεῖος, θρασύς; ἀνδρεία und τόλμα usw. Als letztere αἰσχρὰ καὶ βλακερά 193 D, weil durch das σῶμα beeinflußt, Prot. 351 A, während die wahre Tapferkeit durch das Wissen bestimmt wird 350 A; 351 A; 359 A ff. Daher den Tieren, weil ὑπὸ ἀνοίας μὴ φοβούμενα, keine ἀνδρεία zukommt.

[2]) Die σοφία als Einzeltugend Protag. 330 A, aber als μέγιστον τῶν μορίων; 349 B. Ihr Zusammenhang mit σωφροσύνη 332 A ff.; mit ἀνδρεία 351 A ff.

tischem Sinne? Über sie handelt der Gorgias, jener Dialog, der unter allen Platonischen Schriften von gewaltigster Leidenschaft erfüllt ist. Und hier erkennen wir, daß die Sokratische δικαιοσύνη das Gesamtverhalten des Menschen begreift und umfaßt, welches er der Gesellschaft, dem Staate, der Welt gegenüber einnimmt[1]). Sind die drei Tugenden der σωφροσύνη, der ἀνδρεία und der σοφία gleichsam interne Angelegenheiten der Seele selbst, verschiedene Zustände der Innenpsyche, so tritt die letztere in der δικαιοσύνη aus sich und ihrem Innenleben heraus: der Mensch ist gezwungen, im sozialen und politischen Außenleben sich zu betätigen und in diesem Heraustreten in die Öffentlichkeit seine Seele vor Aller Augen zu entschleiern. Er muß sein Denken und Sinnen offenbaren und so den innern Wert seines psychischen Lebens der Prüfung aussetzen. Die δικαιοσύνη soll in Sokratischem Geiste der Beweis sein, daß der Mensch diese Prüfung vor der Öffentlichkeit bestanden hat. Wer im wahren Sinne gerecht δίκαιος, ist, der hat den gottgewollten Zweck seines Daseins erfüllt: und nur der Gerechte darf hoffen, nach seinem Tode einem höheren Dasein entgegengeführt zu werden.

Was der Dialog πολιτεία für die Erkenntnis der Platonischen Weltanschauung ist, das bedeutet der Gorgias für die Sokratische Lebensauffassung. Die älteren Dialoge erscheinen dem Gorgias gegenüber als vorbereitend und vordeutend[2]). Denn die Einzeltugenden, welche in jenen der Betrachtung unterzogen werden, finden in der δικαιοσύνη, als der Gesamttugend, ihre ein-

[1]) Als Teil der ἀρετή Gorg. 463 A; Crito 53 C ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη. Entscheidend die Definition Gorg. 507 A περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Die δικαιοσύνη ist danach ein προσήκοντα πράττειν περὶ ἀνθρώπους καὶ θεούς: die letztere Beziehung erhält die spezielle Bezeichnung ὁσιότης, die sonach nur ein Teil der δικαιοσύνη. Die δικαιοσύνη Xenoph. 4, 2, 11 ff. als ἀρετὴ βασιλική.

[2]) Während der Laches die Tugend der ἀνδρεία, der Charmides die der σωφροσύνη, der Euthyphron die der ὁσιότης behandelt, hat der Protagoras den Zusammenhang aller Tugenden im Auge und der Gorgias diese als δικαιοσύνη gefaßte Gesamttugend. Der ältere Hippias erörtert das Verhältnis des menschlichen Denkens zur Tugend, der jüngere Hippias den Allgemeinbegriff des καλόν, welches im wesentlichen dem ἀγαθόν identisch ist; auch der Lysis, welcher speziell der φιλία dient, hat doch auch das καλόν und ἀγαθόν im Auge. Nur die Apologie will in kurzen Zügen den allgemeinen Standpunkt des Sokrates zeichnen, während wieder der Kriton den Stand der δικαιοσύνη dem Staate gegenüber motiviert.

heitliche Zusammenfassung: aus der Tugend schlechthin werden alle wahren Werte des Seins und des Lebens abgeleitet. Der Gorgias enthält das eigentliche Glaubensbekenntnis des Sokrates. Denn in der Gegenüberstellung des Gerechten und des Ungerechten beruht der eigentliche Kern seiner Lebensauffassung: das Leben des Gerechten ist ein Leben des Seins, welches in der Kraft der, im Innern der Psyche ruhenden, Gottesvernunft wurzelt, und in der Wahrheit des logischen Begriffs seinen sichern Halt hat; das Leben des Ungerechten dagegen sucht seine Befriedigung in der, durch die wandelbare und unzuverlässige Materie bestimmten, Erfahrungswelt, und begnügt sich mit dem Meinen[1]).

Das Leben der Gerechtigkeit wird als Pflichterfüllung charakterisiert: in der Definition der δικαιοσύνη „die Pflichten gegen Menschen und Götter erfüllen“ wird alles was der Mensch zu leisten hat zusammengefaßt. Denn nur der auf die innere Stimme der Vernunft hörende vermag zur vollen Freiheit des Handelns sich durchzuringen, indem er alle die selbstsüchtigen Regungen seiner Seele unterdrückt und freudig seine Pflichten, das was er Menschen und Göttern schuldig ist, leistet. Denn auch die Götter haben Anspruch auf besondere Rechte und in der Erfüllung dieser Pflichten beruht ein besonderer Teil der Gerechtigkeit, der als Frömmigkeit, ὁσιότης, näher charakterisiert wird[2]). Dem Einwurfe, daß die Götter zu hoch stehen, um an

---

[1]) So tritt im Gorgias ἐμπειρία der τέχνη oder der ἐπιστήμη, δόξα oder πίστις dem λόγος oder der μάθησις, das φαίνεσθαι der οὐσία und dem ἀληθές, das δοκεῖν dem εἰδέναι, die wahre πολιτική τέχνη der auf κολακεία beruhenden Rhetorik und Sophistik, das Recht φύσει dem Recht νόμῳ entgegen; daher auch das Leben des κόσμιος, d. h. dessen, der ἐγκρατὴς ἑαυτου, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχῶν (491 E) dem des ἀκόλαστος, der ein Sklave seiner Begierden, entgegengesetzt 493 A ff. Und damit zugleich ist der Gegensatz des εὐδαίμων und des ἄθλιος gegeben 507 C ff., denn nur der wahrhaft δίκαιος kann glücklich sein, der ἄδικος ist unter allen Umständen ἄθλιος. Daher der Gorgias das ἡδύ dem ἀγαθόν, d. h. dem δίκαιον unterordnet 495 A ff.; 498 E ff.; 499 E ff.; 501 B. Denn das ἡδύ (die ἡδονή und λύπη) hat an und für sich mit dem ἀγαθόν und φρονεῖν nichts zu tun (498 E ff.), da die ἡδοναὶ ἀγαθαί oder κακαί sein können (499 D): in der ausschließlichen Betonung des ἡδύ wird dasselbe aber direkt dem ἀγαθόν entgegensetzt.

[2]) Das θεοὺς σέβειν Xenoph. 4, 4, 20 das πρῶτον bei allen Menschen. Die θεραπεία der Götter und des ζῆν κατὰ θεόν die Hauptsache: Xenoph. 1, 4, 10 ὅσῳ μεγαδοπρεπέστερον — τοσούτῳ μᾶλλον τιμητέον αὐτό. Sokrates erklärt Gorg.

solchen äußerlichen Ehren Gefallen zu finden, setzt Sokrates den entschiedensten Widerspruch entgegen. Die Gottheit hat selbst die ihr gebührenden rituellen Formen bestimmt und es ist Pflicht des Menschen diese zu erfüllen. So tritt im Gorgias die tiefsittliche Erfassung des Lebens, welche in der Pflichterfüllung gegen die Ordnungen der Gesellschaft und des Staats wie der Gottheit besteht, der auf der rücksichtslosen Geltendmachung der Naturtriebe beruhenden Forderung des Individuums gegenüber. Dieser Standpunkt steht aber keineswegs in Widerspruch zu demjenigen, welchen Sokrates im Protagoras vertritt. Denn hier — im Protagoras — wird das Ergebnis aller Tugendbetätigung in subjektivem Sinne nach der Wirkung auf die Innenseele, die im Rechthandeln das tiefe Gefühl reiner Freude und lauterer Lust empfindet, gegeben; dort — im Gorgias — tritt die Tugend objektiv, wie sie vor den Augen der Welt sich offenbart, als äußerer Lebenszweck in Erscheinung. Diesem höchsten gottgewollten Lebenszwecke soll alles andere untergeordnet sein und auch die Lust, mag man dieselbe nun in roherer Auffassung als Sinnesgenuß, oder in tieferer Erfassung als Seelenbefriedigung deuten, soll gegen dieses Gut- oder Gerechtsein, als den letzten Zweck alles Handelns, zurücktreten. Denn das Leben der Tugendbetätigung ist nur ein anderer Ausdruck jenes, die ganze Welt beherrschenden und bestimmenden, Zweckbegriffs, der allem Sein und allem Tun den einzigen Wert verleiht. Schönheit, Güte, Gerechtigkeit sind verschiedene Betrachtungsweisen desselben Begriffs[1]): denn was Gut, ist auch

512 D ff., ein weit größeres Gut als das σώζειν αὐτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ ὄντα sei die Ergebung in den Willen der Gottheit. Laches 199 DE καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους ἐξευλαβεῖσθαί τε τὰ δεινὰ καὶ τὰ μή faßt die Pflichten gegen Götter und Menschen zusammen; Gorg. 507 B.

[1]) Gorg. 459 D die Begriffe δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν zusammengestellt; die einzelnen Dinge und Handlungen durch die Begriffe δίκαιον, σοφόν, ἀγαθόν, καλόν bestimmt Hipp. maj. 287 C; in Wirklichkeit aber καλόν und ἀγαθόν ineinander übergehend Hipp. min. 373 C ff.; so Gorg. 477 D ff. identisch. Die ἀδικία 477 E πονηρία der ψυχή; daher 505 B die ψυχὴ πονηρὰ ἀνόητος ἀκόλαστος ἄδικος ἀνόσιος, d. h. der σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ὁσιότης ermangelnd, während 507 B ff. der ἀγαθός die Einzeltugenden besitzt. Da in dem ἀδικεῖν 513 D die παρασκευὴ πρὸς ἡδονήν zusammengefaßt wird, so muß in der δικαιοσύνη die entgegengesetzte παρασκευή, nämlich πρὸς τὸ βέλτιστον, d. h. ἀρετήν und ἀγαθόν, gezeichnet sein.

Schön; und wieder das Gute und Schöne als menschliche Handlung ist zugleich das Gerechte. Daher Sokrates, wenn er die allgemeinen Begriffe hervorhebt, durch welche Dinge und Handlungen bestimmt werden, stets nur das Gute und Schöne und Gerechte betont, die in Wirklichkeit identisch sind.

Die Sokratische Weltanschauung wurzelt — so fassen wir das Gesagte zusammen — in dem unerschütterlichen Glauben an die unlösliche Verbindung des himmlischen Gottesreichs mit der irdischen Welt. Gott hat zwischen Himmel und Erde, zwischen Göttern und Menschen einen Bund der Freundschaft und Gemeinschaft geschlossen, der durch Ordnung und Gerechtigkeit aufrecht gehalten wird [1]). Aus dem göttlichen Νοῦς, als dem Guten schlechthin und dem absoluten Werte, leiten sich alle Werte des irdischen Seins und Lebens her [2]). Denn Gott hat die gesamte Welt und alle Einzeldinge mit dem Zwecke des Guten gestempelt, der jedem Dinge und Wesen ein Ziel als eine zu verwirklichende Aufgabe vorzeichnet; und nicht minder hat Gott die Gesamtheit aller Dinge in ihren gegenseitigen Beziehungen zu einer Ordnung verbunden, deren Verwirklichung die Dinge und Geschehnisse des Kosmos nachstreben sollen. Und weiter hat sich die Gottesvernunft jeder Einzelseele bemächtigt; sie hat einen Teil ihrer göttlichen Denkkraft als das Gute in das tiefste Innere der menschlichen Seele gesenkt, von wo er sich, in heißer Sehnsucht nach seinem himmlischen Ursprunge, losringt zu guten Taten. Und auch für die Handlungen der einzelnen wie der Gesamtheit hat die Gottesvernunft eine Ordnung, ein Alle gleichmäßig bindendes Sittengesetz geschaffen, dessen Inhalt Gerechtigkeit ist. Der Ordnung hat jedes einzelne

---

[1]) Gorg. 507 E φασί δ' οἱ σοφοί, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. Der einzelne soll diese ἰσότης γεωμετρική, welche ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται im eigenen Leben zur Darstellung bringen. Der Gedanke von der ἰσότης γεωμετρική ist pythagoreisch.

[2]) Daher vom höchsten Gotte Xenoph. 4, 3, 13 ἐν ᾧ πάντα τὰ καλὰ καὶ ἀγαθά. In der Kritik der Anaxagoreischen Lehre Phaedon 97 C ff. macht Sokrates den Hauptsatz des Anaxagoras ὡς νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος zu dem Seinigen, verwirft nur die weitere Lehre von den physikalischen αἰτίαι, die Anaxagoras neben oder unter dem νοῦς wirken ließ.

Ding und jedes lebende Wesen als seinem Ziele nachzujagen; die Gerechtigkeit aber ist der höhere Zweck, der alles Sein und Leben zu einer Gemeinschaft zusammenbindet. In dem Leben der Ordnung und Gerechtigkeit gelangt nicht nur das Gute zum Siege: in ihm ringt sich die göttliche Vernunft selbst zur Betätigung und zur Offenbarung empor. Wenn die Dinge und Wesen der Welt und das Tun und Handeln der Menschen meist so wenig den von Gott gesetzten Zwecken und Idealen entsprechen, so ist daran allein die Materie schuld, die der Verwirklichung der Aufgaben sich überall hemmend in den Weg stellt. Aber schon das Streben nach dem Guten ist schätzenswert und gottgefällig [1]).

Eine Selbstoffenbarung der Gottesvernunft im Kosmos war schon von den älteren Schulen gelehrt worden: nach dieser Richtung bietet die Sokratische Lehre nichts Neues. Und im Anschluß an diese Vorgänger gelten die Ordnungen, welche Sitte und Recht, Religion und Kultur, Gesellschaft und Staat beherrschen, auch im Urteile des Sokrates als göttliche Einrichtungen und sind deshalb gültig und verbindlich. Und aus dieser Überzeugung erklärt sich sein Standpunkt äußerer Legalität, den er den gesellschaftlichen und staatlichen Bindungen gegenüber einnimmt. Im Kriton [2]) erkennt er ausdrücklich die Gesetze des Staats als für Alle gleichmäßig verbindliche Norm an: das Unrechttun besteht in der Übertretung der Staatsgesetze. Und mit dieser äußerlichen Auffassung des Rechtsbegriffs hängt auch

[1]) Wie im σῶμα κόσμος, d. h. ὑγίεια und ἰσχύς, herrschen soll, so in der ψυχή τὸ νόμιμον und ὁ νόμος Gorg. 504 B; dem κόσμος wird dann die ἀταξία gegenübergestellt. Ebenso 493 A ff. das Leben des κόσμιος und des ἀκόλαστος. Daher 506 D die ἀρετή durch τάξις ὀρθότης und τέχνη gezeichnet und damit zugleich ἀγαθή. Doch will sich Sokrates Protag. 346 D mit den μέσα begnügen: ἀλλά μοι ἐξαρκεῖ, ἂν ᾖ μέσος καὶ μηδὲν κακὸν ποιῇ.

[2]) Sokrates stellt sich hier streng auf den legalen Standpunkt: er hat, so drückt er sich aus, einen Vertrag mit dem athenischen Staate geschlossen und damit dessen νόμοι als absolut bindend für sich anerkannt. Ein Verletzen derselben wäre ein ἀδικεῖν. Daraus folgt, daß er sich auch der über ihn verhängten Todesstrafe fügen muß. Denn Hipp. maj. 284 D ὡς ἀγαθὸν μέγιστον πόλει τίθενται τὸν νόμον οἱ τιθέμενοι; Xenoph. 4, 4, 12 das δίκαιον des νόμιμον; daher 4, 3, 16 die Verehrung der Götter am besten durch Befolgen der νόμοι des Staats; auch die ἄγραφοι νόμοι göttlich 4, 4, 19.

seine Idee vom Wesen der Strafe zusammen. Denn diese ist nichts anderes, als ein Reinigungsmittel. Wie das Wasser den Schmutz des Leibes abwäscht, so ist auch die Strafe ein mechanisches Werkzeug, die durch Unrecht hervorgebrachte Unreinigkeit der Seele zu beseitigen[1]). Und so ist im allgemeinen die von Sokrates gepriesene Geradheit und Ordnung im wesentlichen nur die strenge Erfüllung aller Pflichten, wie sie Gesetz und Ritus gegen Menschen und Götter vorschreiben. Denn auch der Gottesdienst besteht der Hauptsache nach in der Einhaltung der rituellen Vorschriften des Kults. Die Gottheit hat selbst das Recht bestimmt, die Gesetze gegeben, die Riten verordnet, durch welche sie dem menschlichen Leben Richtungen gibt und Schranken setzt: der Mensch hat, wenn er gerecht und damit zugleich gottgefällig leben will, diese Bindungen zu respektieren und die gegebenen Vorschriften zu halten. Recht ist die bestehenden Normen halten, Unrecht sie verletzen: das Unrecht leiden ist für Sokrates ein unendlich geringeres Übel als Unrecht tun[2]).

Aber die konsequente Festhaltung dieses Standpunkts mußte sich als völlig unvereinbar erweisen mit dem neuen Gedanken, den Sokrates daneben vertrat. Denn indem er auf die innere Stimme des Gewissens horchte, und so die subjektive Vernunft, d. h. das Walten und Wirken des göttlichen Νοῦς in der Einzelseele, in den Vordergrund rückte[3]), hat er einen Konfliktsstoff von unübersehbarer Tragweite in die Geister geworfen. Das Recht des Individuums, die Forderung des Gewissens, die Geltendmachung der Persönlichkeit wird ewig in Streit liegen mit den Ordnungen, Rechten und Forderungen der Gesellschaft, des Staats, der Allgemeinheit. Sokrates ist sich dieser Konfliktsmöglichkeit offenbar nicht bewußt geworden. Denn in der

---

1) Das δίκην διδόναι ist auf alle Fälle ἀγαθόν Gorg. 476 A ff., da der Begriff der δίκη von δικαιοσύνη nicht zu trennen ist. Daher der δίκην διδούς sowohl ποιῶν wie πάσχων etwas Gutes tut bzw. leidet. Der Nutzen der Strafe 477 A besteht darin, daß die Seele κακίας ἀπαλλάττεται und damit βελτίων wird; 525 B ff.

2) Gorg. 506 D ἡ ἀρετὴ ἑκάστου — παραγίγνεται — τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν; 482 E τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον τοῦ ἀδικεῖσθαι.

3) Daher die Selbstprüfung und Selbsterkenntnis, das γνῶθι σαυτόν, die ethische Vorbedingung Xenoph. 4, 2, 24 ff.; 3, 7, 9; 3, 9, 6; Apol. 21 A ff.

Theorie ließen sich beide Standpunkte leicht vereinen, da es ja dieselbe Gottesvernunft war, welche die äußeren Ordnungen schafft und welche im Innern der Seele wirksam ist: ein Gegensatz des göttlichen Wirkens dort und hier schien unmöglich. Aber in der harten Wirklichkeit sind beide Standpunkte nur durch gegenseitige Zugeständnisse und Kompromisse zu versöhnen und zu vereinigen. Solche Zugeständnisse vom individualistischem Standpunkte aus waren für Sokrates undenkbar, und auch der Staat hat sein Recht ohne Einschränkung vertreten wollen. In diesem Zwiespalte des alten Gedankens von der Gemeingültigkeit aller Lebensordnungen, und der neuen Idee von dem Sonderrechte des Einzelindividuums liegt die Tragik des Sokratischen Schicksals beschlossen[1]).

Plato hat acht Jahre lang den vertrauten Verkehr mit Sokrates genossen, und man darf annehmen, daß in dieser Zeit alle einzelnen Fragen, die sich aus der Weltanschauung des letzteren ergaben, eingehend zwischen beiden besprochen worden sind[2]). Plato muß demnach völlig orientiert gewesen sein nicht nur über das, was Sokrates als den Grund und Kern all seines Denkens ansah: auch die Folgerungen und Widersprüche, die Prämissen und Aporien, die notwendig mit seiner Lehre verknüpft waren, werden in ihren Gesprächen erörtert worden sein. Auf Grund dieses seines Wissens von dem, was Sokrates wollte und erstrebte, hat Plato im Gorgias, der den Zweck hat, die

[1]) Sokrates glaubt dem Zwiespalt dadurch zu entgehen, daß er die νόμοι respektiert, dagegen allen Haß auf die Staatsmänner häuft, die doch in Wirklichkeit die Urheber jener. Er behauptet Gorg. 503 C ff., daß die Staatsmänner nur τὸ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιμπλάναι τὰς αὑτοῦ καὶ τὰς τῶν ἄλλων im Auge haben, während doch 515 BC der einzige Zweck aller Staatskunst sein soll, die πολίτας ἀντὶ χειρόνων βελτίους zu machen. Die Schärfe dieser Polemik geht zweifellos auf Plato selbst zurück und ist unter dem unmittelbaren Eindruck des Todes des Sokrates entstanden: der Menon bemüht sich deshalb auch, dieses Urteil zu mildern.

[2]) Platos Leben (427—347 v. Chr.) wird durch die entscheidenden Momente seiner Bekanntschaft mit Sokrates (408), des Todes dieses (399), der ersten sizilischen Reise Platos (388), endlich der zweiten und dritten Reise nach Unteritalien und Sizilien (367, 361) bestimmt. Danach gliedert sich auch seine Schriftstellerei. Im allgemeinen verweise ich auf H. Raeder, Platos philos. Entwicklung, Leipzig 1905; Edw. Caird, the evolution of theology in the Greek philosophers, Glasgow 1904, S. 43—183 der deutschen Übers. v. H. Wilmanns, Halle 1909; J. Adam, the religious teachers of Greece, Edinburgh 1908, S. 356 ff.; C. Ritter, Plato Bd. 1, München 1910.

gesamte Weltanschauung seines Lehrers in ihren Grundzügen zu zeichnen, dem letzteren ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Und es ist völlig berechtigt, daß er auch die eigene Spekulation, welche in selbständiger Forschung die Sokratischen Gedanken weiterführt und ausbildet, in und unter dem Namen des Sokrates veröffentlicht hat. Denn tatsächlich ist die weitere Entwicklung Platos nichts als eine Ausführung und Vertiefung Sokratischer Ideen. Erst die durch seine Reisen nach Unteritalien und Sizilien vermittelte nähere Bekanntschaft mit den Lehren der Eleaten und der Pythagoreer hat Plato, wie wir sehen werden, allmählich in völlig neue Bahnen des Denkens geleitet, und die unter diesen Einflüssen verfaßten Schriften führen weit ab von den Geleisen Sokratischer Spekulation. Wollen wir also den Entwicklungsgang Platos in seinen Hauptphasen zeichnen, so müssen wir uns zunächst auf die Betrachtung derjenigen Schriften beschränken, in denen Plato nach dem Tode des Sokrates das Ziel verfolgt, die Ideen des letzteren in ihren Tiefen wie in ihren Zusammenhängen zu verstehen, zu begründen und systematisch auszugestalten [1]). Es ist verständlich, daß Plato, je länger er sich mit den Gedanken seines Meisters beschäftigt und je tiefer er sich in die Geheimnisse von Welt und Leben versenkt, desto selbständiger in seiner Spekulation wird. Dementsprechend schließen die älteren Dialoge sich noch enger und fester an die eigentlich Sokratische Lehre an, während Plato in den späteren Schriften immer selbständiger wird, um so aus eigenstem Ingenium die Ideen seines Meisters neu und geläutert und vervollkommnet zu schöpfen und zu gestalten. Aber auch in diesen späteren

[1]) Die früher über die literarische Tätigkeit Platos herrschenden Differenzen sind in den letzten Jahren einer erfreulichen Ausgleichung gewichen. Als sichere Tatsache darf man ansehen, daß die Schriften Parmenides, Sophistes, Politicus, sowie Philebus, Timaeus, Kritios neben den Leges der letzten Lebensperiode Platos angehören. Betreffs der Abfassungszeit der andern Schriften folge ich Lutoslawski, origin and growth of Plato's Logic (London 1897) und im Referate Arch. f. Gesch. d. Philos. 9, 67—114, mit dem C. Ritter, Plato 1, 284 ff. im wesentlichen übereinstimmt. Lutoslawski hat, auf sprachliche Indizien sich stützend, die Hauptwerke Platos ihrer Abfassungszeit nach bestimmt. Nur den Phaedon, den Lutoslawski nach 387 abgefaßt sein läßt, möchte ich schon einige Jahre früher ansetzen. Die sprachlichen Indizien scheinen mir nicht stark genug, den Dialog den späteren Schriften näher zu rücken, während derselbe inhaltlich, wie wir sehen werden, in eine ältere Zeit weist.

Perioden selbständigeren Schaffens hat Plato niemals den Zusammenhang mit Sokrates verloren: ihn leitet allein das Bestreben, das, was der letztere noch vielfach zweifelnd und schwankend und widerspruchsvoll gelehrt, fest zu fundamentieren und widerspruchslos aufzubauen. Und in diesem Streben, die Gedanken und Lehren seines Meisters, von deren Wahrheit er im tiefsten Innern überzeugt ist, in möglichster Klarheit und Überzeugungskraft zum Ausdruck zu bringen, hat Plato — wie schon angedeutet — die erstarkte Spekulation des eigenen Denkens wie selbstverständlich als echt Sokratisches Eigentum verwertet und so ein in sich geschlossenes System philosophischer Lehren aufgebaut, deren Grundideen wir als Sokratische anzusehen haben, während die Ausführung und die zusammenhängende Begründung derselben Plato selbst gehört. Daß der letztere in diesen Ausbau Sokratischer Spekulation auch manche Gedanken und selbst grundlegende Ideen aufgenommen hat, die sich in Widerspruch mit denen seines Lehrers befinden, werden wir sehen.

Daß die Dialoge Gorgias und Kriton, sowie die Apologie der nächsten Zeit nach dem Tode des Sokrates angehören, ist schon oben bemerkt worden. Vor die erste sizilische Reise fallen sodann die Dialoge Menon und Phaedon. Der Zusammenhang derselben mit dem Gorgias, sowie ihr enger Anschluß an die Lehre des Sokrates weist sie in eine verhältnismäßig frühe Zeit, obgleich auch sie schon manche Züge enthalten, die sich unwillkürlich aus dem eigensten Denken Platos in den Zusammenhang Sokratischer Gedanken einschieben [1]). Diese Selbständigkeit Platos wächst in den folgenden Dialogen, deren Abfassung der Zeit zwischen der ersten und zweiten Reise angehört, und die den Höhepunkt des Platonischen Schaffens bedeuten. Die in dieser Periode verfaßten Dialoge verfolgen einmal den Zweck,

[1]) Auf Gorgias, 399 herausgegeben, weist Menon, wahrscheinlich 395 verfaßt, 90 A zurück, indem 99 A ff. Gorg. 515 B ff. korrigiert. Und wieder auf Menon 81 C ff. weist Phaedon 72 E ff. zurück. Auf den Inhalt der letzteren Dialoge ist zurückzukommen. Die Worte Phaed. 59 B Πλάτων δέ, οἶμαι, ἠσθένει beruhen auf Fiktion: Plato will durch seine angebliche Abwesenheit für seine Darstellung den Eindruck vollster Objektivität erwecken, wahrscheinlich aber zugleich gegen den Vorwurf sich schützen, daß er manches anders zeichnet, als es in Wirklichkeit gewesen.

mit den herrschenden Lehrmeinungen, soweit sie in Widerspruch mit der Sokratischen Lehre stehen, sich auseinanderzusetzen; sodann aber einzelne Grundfragen Sokratischer Spekulation einer tieferen Betrachtung zu unterziehen. Dem ersteren Zwecke dienen die Dialoge Kratylus und Euthydemus, die gegen die ionische Weltanschauung, sowie gegen die spätere Sophistik polemisieren; den letzteren Zweck verfolgen Theaetet, Symposion, Phaedrus, in denen Plato das Wesen der Erkenntnis, wie die Begriffe des Guten und Schönen von dem eigenen Standpunkte gereifteren Denkens einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Auf diese Einzeluntersuchungen baut sich sodann der „Staat", der Dialog Πολιτεία, auf, in dem Plato ein Gesamtbild seiner, d. h. der Sokratisch-Platonischen, Weltanschauung gibt[1]). Alle diese Dialoge gehören innerlich zusammen: sie bieten eine Tiefe der Dialektik und eine Vollendung der Form, die in keiner späteren Schrift Platos wieder erreicht werden. Sie stellen den Höhepunkt Platonischen Denkens dar; in ihnen kommt jener Geist zur vollen Entfaltung, der die Welt bezwungen hat.

In all diesen Schriften verleugnet Plato nicht — es muß das noch einmal hervorgehoben werden — den engen geistigen Zusammenhang mit seinem Lehrer Sokrates. Gleich diesem fußt Plato auf orphisch-pythagoreischen und auf ionisch-anaxagoreischen Vorstellungen. Die volle Bedeutung der eleatischen Lehre ist Plato erst nach seinen späteren Reisen aufgegangen: noch im Theaetet lehnt es Sokrates — Plato ab, über Parmenides

---

[1]) Kratylus inhaltlich dem Theaetet vorangehend, von Lutoslawski zwischen 395—385 angesetzt. Der Euthydemus (Kratyl. 386 D) muß gleichfalls in diese Zeit gehören, da er eine von der älteren Sophistik völlig abweichende Lehrmethode berücksichtigt, Joël, Sokr. 1, 372 ff. Plato läßt in diesem Dialoge die völlige Nichtigkeit der zu einer reinen Wortspielerei herabgesunkenen jüngeren Sophistik sich offenbaren. Wahrscheinlich ist hier Antisthenes gemeint. Das Symposion ist nach 193 A 384 geschrieben; Theaetet, Phaedrus, Staat bilden sprachlich eine zusammenhängende Gruppe, Lutoslawski a. a. O. Aus 142 A ff. geht nur hervor, daß Theaetet nach 394 verfaßt ist: Zellers Ansetzung der Abfassung zwischen 394—390 Arch. f. Gesch. d. Philos. 4, 189 ff.; 5, 289 ff. (womit auch v. Christ-Schmid übereinstimmt) ist unhaltbar: vgl. Rohde, kl. Schr. 1, 256 ff., der den Dialog nach 374, ja nicht vor 371 geschrieben sein läßt. Das Hauptwerk dieser Periode ist der „Staat": doch ist nicht unwahrscheinlich, daß Buch 1 dieses Dialogs, das mit einer Aporie schließt, einer älteren Periode angehört.

ein Urteil zu fällen, da er befürchte, denselben nicht zu verstehen [1]). Die tiefe innere Übereinstimmung Platos mit Sokrates zeigt sich auch darin, daß er als Sokratiker zugleich Mystiker bleibt. Wie Sokrates mit seinem Rationalismus den Glauben an eine geheimnisvolle Verbindung der Gottheit mit dem kosmischen und psychischen Leben zu vereinigen weiß, so hat auch Plato es verstanden, die Logik seiner begrifflichen Spekulation in den Schleier eines Mystizismus einzuhüllen, in dem die Gottheit in unausgesetzter Betätigung ihrer, aller Sinneserfahrung entzogenen, Kraft in die Dinge, wie in die Seelen eingeht, um so eine wunderbare Gemeinschaft göttlichen und irdischen Lebens zu schaffen und zu erhalten [2]).

Gleich dem Sokrates steht Plato mit beiden Füßen fest auf dem Boden des nationalen Glaubens. Die Götter seines Volks sind auch für ihn Realitäten, die über allem Zweifel und damit außer aller Diskussion stehen. Begriffliches Denken und Gefühlsschwärmerei gehen in seiner Seele einen Bund ein, der die Welt phantastisch gestaltet. Und diese Weltkonstruktion vollzieht sich auf dem Boden räumlicher Anschauung: der Weltenraum ist ein einheitlicher, und in ihm hat das irdische wie das göttliche Leben Platz [3]). Ist das irdische Leben an die, allen

[1]) Mit den Worten Theaet. 184 A φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα lehnt es Sokrates ab, auf die eleatische Lehre näher einzugehen.

[2]) Daß „begriffliche Entwicklungen" und „ein tief religiöses Gepräge"; „klarer und scharfer Wahrheitssinn" und „unklare mystische Vorstellungen" sehr wohl vereinbar sind, haben von entgegengesetztem Standpunkte aus Stumpf, Zeitschr. f. Philos. 54, 83 ff.; 197 ff. und H. Cohen, Zeitschr. f. Völkerpsychol. 4, 403 ff. dargelegt. Vgl. auch Eibl, Zeitschr. f. Philos. 139, 5 ff. Der Versuch von J. A. Stewart, Plato's doctrine of the ideas, Oxf. 1910, diese beiden Seiten in Plato als die wissenschaftliche und die ästhetisch religiöse ganz auseinanderzuhalten, ist undurchführbar; beide Seiten seines Wesens und seiner Darstellung entstammen einer und derselben Wurzel. M. Wundt, Gesch. d. Ethik. I. betrachtet, abgesehen von der ersten Periode Platos als Sokratiker, und abgesehen ferner von seiner reformatorischen Tätigkeit auf dem Gebiet der Erziehung und der Politik, Plato speziell als Mystiker S. 450 ff., was jedenfalls mehr Berechtigung hat, als die einseitige Betonung seiner Logik und Dialektik.

[3]) Die Scheidung des Weltenraums in die Erdregion, die unterirdische Region des Hades, die überirdische des Himmels wird als selbstverständlich der Volksanschauung entnommen. Dazu tritt der pythagoreische außerkosmische Raum, dessen Charakter als τόπος, und zwar als ein dem Himmel selbst sich anschließender τόπος, wiederholt betont wird, Phaedr. 247 C ff.

Sinnen erreichbare, Erde gebunden, so vollzieht sich das Leben der Götter in über- und außerirdischen Räumen: niemals tritt uns auch nur das leiseste Anzeichen dafür entgegen, daß Platos Götter unräumlich und überräumlich sind. Platos unablässig schöpferische Phantasie drängt zum Schauen des Gedachten, sie schwelgt im Anschauen einer Geisterwelt, an deren Realität und Substantialität er keinen Zweifel aufkommen lassen will. Und so treten zwei Reiche, zwei Welten einander gegenüber, die, räumlich wie inhaltlich geschieden, dennoch in engstem Konnex untereinander stehen.

Versuchen wir es, die Lehre Platos von der Gottheit in ihrer Entwicklung zu zeichnen, so ist es in erster Linie der Himmel, die oberen Räume des Kosmos, auf die sich der gläubige Blick staunend und hoffend richtet. Die fromme Phantasie hat es noch immer verstanden, den Himmel als die Heimat der Götter anzuschauen und auszugestalten. Mögen es die Götterpaläste des Olymps sein, oder die Mauern und Straßen des himmlischen Jerusalem: dort oben, wohin sich der Blick in frommer Andacht und heiliger Scheu wendet, muß die Wohnstätte der Götter sein. Im Himmel weilen sie, am Himmel sind sie tätig, vom Himmel herab wirken sie[1]. Aber diese Götter des Himmels sind nicht die einzigen. Es treten ihnen andere gegenüber, die, räumlich völlig von jenen geschieden, gerade in den älteren Dialogen Platos eine besonders wichtige Rolle spielen: es sind dieses die Götter der Unterwelt. Das Grausen, welches der Hades den Menschen zu erwecken pflegt, ist Plato bestrebt in ein Gefühl heiliger Ehrfurcht umzuwandeln: und dem dient schon die Etymologie, durch welche er im Kratylus den Namen des Gottes erklärt. Er ist für Plato nicht der „unsichtbare“ und furchtbar geheimnisvolle: er trägt seinen Namen im Gegenteil davon, daß er alles Schöne ewig weiß[2]. Wir werden sehen,

[1]) Vom οὐρανός geht die Betrachtung Kratyl. 396 B ff. aus; außer γῆ gelten οὐρανός, ἥλιος, σελήνε, ἄστρα als die ersten Götter; ihr Name θεοί wird von θεῖν, der Bewegung des Himmels und seiner Gestirne abgeleitet 397 C ff. Daher das θεῖον überhaupt mit dem ἄνω verbunden 408 C.

[2]) Über Hades Kratyl. 403 B ff. Daher allgemein die Götter im Hades σοφοὶ καὶ ἀγαθοὶ δεσπόται Phaed. 63 B; ἀγαθὸς καὶ φρόνιμος θεός 80 D; der Hades als τόπος καθαρὸς καὶ ἀειδής 80 D.

wie diese Deutung des Hades mit dem tiefen Glauben Platos an das Leben und die Schicksale der Seele zusammenhängt. Es gibt demnach zwei völlig verschiedene Gebiete des Götterreichs. Nicht nur der Himmel ist der Sitz der Götter und damit das Reich des Unsichtbaren; von ebensolcher Bedeutung ist das unterirdische Gebiet, wo andere Götter weilen und ein anderes Reich des Unsichtbaren besteht. So kann Plato zwischen den „hiesigen“ und den „dortigen“ Göttern scheiden: denn die „hier“, d. h. auf der Erde, waltenden Götter sind diejenigen des Himmels; die „dort“ herrschenden sind die Götter der Unterwelt, welche die Seelen der Gestorbenen in Empfang nehmen, beherbergen, und, wenn ihre Zeit gekommen, wieder zur Erde aufwärts senden.

Über das irdische Leben walten die oberen Götter, die Götter des Himmels. In dem Bunde, der zwischen Göttern und Menschen geschlossen ist, fällt naturgemäß den ersteren die leitende Rolle zu. Die Götter sind die Herren der diesseitigen Welt; ihnen steht die Bestimmung und Leitung alles Weltgeschehens zu. Das Göttergeschlecht wird als weise und gerecht charakterisiert. Es wohnt unsichtbar in den oberen Regionen des Himmels und führt dort ein seliges Leben[1]). Wenn Plato in den älteren Dialogen, die weit mehr ihr Interesse den Göttern der Unterwelt zuwenden, auf wenige Andeutungen sich beschränkt, in denen er seinen Glauben zum Ausdruck bringt, so hat er dagegen im Phaedrus ein höchst phantastisches Bild des himmlischen Götterlebens entworfen[2]). Aber es wäre falsch,

[1]) Phaed. 62 D ἄριστοι τῶν ὄντων ἐπιστάται θεοί; 63 B ἄρχοντες ἀγαθοί — 69 D οἱ ἐνθάδε δεσπόται — οἱ ἐκεῖ; Symp. 202 C θεοί — εὐδαίμονες καὶ καλοί; σοφοί 204 A; Phaedr. 246 D ἄνω τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ — τὸ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅ τι τοιαῦτον; Theaet. 176 C θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος. Die Menschen als κτῆμα der θεοί Phaed. 62 B; Theaet. 151 D οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις.

[2]) Daß der Phaedrus erst c. 380 verfaßt ist, wird von Weil, Journ. d. Sav. 1898. II, 128; v. Wilamowitz, Hermes 32, 102; Gomperz, Plat. Aufs. 1, 28 f. in Übereinstimmung mit den sprachlichen Indizien und gegen das antike Zeugnis anerkannt. Dagegen will Immisch, N. Jahrbb. f. d. cl. Alt. 3, 549 ff. (mit Schleiermacher und Usener Rh. Mus. 35, 131) an der Frühdatierung der Schrift festhalten. Auch Susemihl, N. Plat. Forsch. (1898) S. 23 ff. und Joël (Philos. Abh. f. Heinze 79 ff.) urteilen ähnlich. Der Phaedros vertritt die ἀνάμνησις (Menon), berücksichtigt 260 E; 261 E den Gorgias (Siebeck, Unterss.[2] 115 ff.); geht von der Ideenlehre aus; fügt 245 C den Unsterblichkeitsbeweisen des Phaedon einen neuen Beweis hinzu;

in den Weltkonstruktionen dieses Dialogs nur ein Spiel der Imagination zu sehen. Unter der Hülle phantastischer Gestaltung birgt sich eine sehr ernste Vorstellung von der Natur der Götter und von der Aufgabe, die sie in der Weltordnung zu lösen haben. Und diese wahre Überzeugung Platos müssen wir zu erfassen suchen.

Die Götter sind in erster Linie seelische Wesen, die gleich den menschlichen Psychen fühlen und wollen und denken. Sie sind aber zugleich mit Leibern verbunden, und diese Verbindung von Leib und Seele unterscheidet sich von den irdischen Wesen dadurch, daß die Vereinigung von Leib und Seele seit Ewigkeit besteht und in ewige Zeiten unlösbar ist[1]). Plato erklärt ausdrücklich, daß die Gottheit als solche über allem Sehen und Vorstellen erhaben ist und daß kein begriffliches Denken ihr Wesen und ihre Natur zu erreichen vermag. Die Götter nehmen also eine durchaus singuläre Stellung im Kosmos ein: wie sie jeder Sinneserfahrung entrückt sind, so reicht auch kein Denken an sie heran. Sie sind einzig in ihrer Art: der Mensch kann nur an sie glauben und ihnen vertrauen. Fest steht für Plato, daß in der Gottheit das Prinzip der Bewegung gegeben ist. Denn das Charakteristische aller Psyche, und vor allem der göttlichen, ist die Bewegung: wie sie sich selbst bewegt, so ist sie auch die Ursache aller Außenbewegung. Der ganze Himmel, sagt Plato, müßte zum Stillstand kommen und alles Werden müßte aufhören, wenn die Gottheit ihre Bewegung einstellen

---

kennt im Gegensatz zum μονοειδές der ψυχή im Phaedon die Dreiteilung derselben; sieht im Gegensatz zum Gorgias, Menon, Phaedon und in Übereinstimmung mit dem Staat die Heimat der Seele im Himmel. Alles dieses weist bestimmt in eine spätere Abfassungszeit, wie schon O. Fr. Hermann annahm.

1) Phaedr. 245 C ff. stellt das Wesen der Psyche allgemein als eine Verbindung der leitenden und zurückhaltenden Vernunft mit den treibenden Kräften des Willens und des Gefühls unter dem Bilde eines geflügelten Wagens dar, dessen Lenker die Vernunft, dessen Zweigespann Wille und Gefühl. In der Psyche der Gottheit sind alle drei Kräfte 246 A ff. ἀγαθοί; der einzelne Gott ist ein ἀθάνατον ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα. Die Worte ἀθάνατον δὲ οὐδ᾽ ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν wollen besagen, daß das Wesen der Gottheit sich allem menschlichen Verständnis entzieht. Das selige Leben der Götter sucht Phaedr. 246 D ff. zu schildern.

wollte [1]. Diese prinzipielle Begründung der kosmischen Bewegung sucht er mit dem Volksglauben auszugleichen: und so läßt er das ganze Pantheon des nationalen Glaubens in jenen himmlischen Regionen vereint sein. In zwölf Scharen geteilt — entsprechend den zwölf Hauptgöttern des Kults — ziehen die Gewalten ihre himmlische Bahn: jeder Einzelgott eine selbständig geprägte Persönlichkeit, mit eigenem Gefolge und mit besonderer Aufgabe betraut. In gemeinsamer Tätigkeit setzen sie so den Kosmos in Bewegung, indem sie selbst den letzteren umkreisen und in dieser Bewegung die Grundbedingung für alles Werden in Natur und Leben schaffen. Verbunden mit den großen führenden Göttern ist eine Reihe anderer untergeordneter Gottheiten, wie sie dem Glauben und dem Kulte vertraut sind; und weiterhin im Gefolge der Einzelgötter eine fast unendlich scheinende Schar von Dämonen aller Art. Denn wie jeder Mensch seinen eigenen Dämon hat, der ihn durchs Leben begleitet, so ist Himmel und Erde von einer unermeßlichen Zahl solcher Geister erfüllt, die als Mittler die Verbindung zwischen Himmel und Erde aufrecht halten. Denn die Gottheit selbst verkehrt nicht direkt mit den Menschen, sondern bedient sich der Vermittlung durch die Dämonen, welche von der Erde aufwärts zu den Göttern die Gebete und Opfer der Menschen tragen, um abwärts vom Himmel die Aufträge und Gaben der Götter zur Erde gelangen zu lassen. So ist auch alle Mantik und priesterliche Kunst nur durch die Dämonen vermittelt, deren Aufgabe eben darin besteht, den zwischen Göttern und Menschen bestehenden Bund zu schützen und zu erhalten [2].

---

[1]) Phaedr. 245 C ψυχή — ἀεικίνητον; μόνον τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως: dieses wird im folgenden näher ausgeführt. Diese Bewegung kann keinen Stillstand erfahren, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι.

[2]) Phaedr. 246 E ff. ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῷ δ᾽ ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη· μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντές ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλὰς μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται, πράττων

Diese Vorstellung von Wesen und Beziehung der Gottheit und der Götter lehnt sich einerseits an den Volksglauben an, dem Sokrates sowohl wie Plato treu bleiben, sie ist anderseits durch pythagoreische Anschauungen beeinflußt, die immer mehr Gewalt über Platos Denken gewinnen. Daß aber ein solcher phantastischer Aufbau des Götterhimmels nur von dem Grunde eines übermächtigen Glaubens und mystischen Schauens aus möglich, ist klar. Und das zeigt sich auch in der Bildung der Gottheit selbst, wie sie sich in Platos Geiste gestaltet. Denn wie der Raum als solcher eine Realität ist, so sind auch die Götter nur als raumerfüllende, substantielle Wesenheiten zu verstehen: werden sie als unsichtbare charakterisiert, so kann das nur heißen, daß sich die Substanz, aus der ihr Wesen besteht, der Erfahrung menschlicher Sinnestätigkeit entzieht[1]. Das Götterreich wird damit zum Reiche des Glaubens: alles Denken ist nicht imstande, das Gotteswesen zu erfassen. Es ist und bleibt ein Mysterium, über dessen Abgründe nur der Glaube und das gläubige Schauen hinwegträgt. Und dieses Geheimnis, wie es sich an die göttliche Natur knüpft, wird in Platos Darstellung noch unbegreiflicher. Denn da er auch in der einzelnen göttlichen Persönlichkeit Leib und Seele als wesentlich geschieden annimmt, so statuiert er damit zwei verschiedene Substanzen, die an der Bildung der einzelnen Gottheit beteiligt sind. Hier hört, wie gesagt, alles begriffliche Denken auf, und damit hebt sich die Gottheit als ein weit über alles menschliche Verstehen hinüberragendes Wesen groß und leuchtend über alle menschliche und irdische Existenz hinaus. Und so erklärt sich die Charakteristik dieses unsichtbaren Reichs: es wird als das göttliche und unsterbliche, als das wesenseinheitliche und substantiell unteilbare, als das nur im Denken zu erfassende und in sich

---

ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ, ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος· φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται. Über die den Menschen beigegebenen δαίμονες Phaed. 107 D ff., die Dämonen als Mittler Symp. 202 E ff.

[1]) Der Satz Phaed. 79 A δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀειδές — καὶ τὸ μὲν ἀειδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά gilt als zweifellose Tatsache und auf dieses Dogma baut sich die ganze Weltanschauung auf.

identische, als das reine und wahre bezeichnet[1]). Und als das Reich des Seins wird es dem Reiche des Werdens gegenübergestellt. Die Prädikate sind nur schwache Versuche des beschränkten menschlichen Geistes, jenes Gotteswesen sich zum Verständnis zu bringen: denn in Wirklichkeit ist die Substanz, welche die Gottesnatur bildet, unerfaßbar und unausdenkbar. Nur die von den Schlacken der Materie befreite Seele, die damit selbst in das Reich des Unsichtbaren eingeht, schaut und erkennt das ihr wesensgleiche oder wesensähnliche.

Diesem Götterreiche des Unsichtbaren steht das Reich der Sinnenwelt gegenüber. Dasselbe ist das irdische und vergängliche, das vielgestaltige und zerteilbare, das begrifflichem Denken entzogene und niemals in seiner Identität verharrende, das wandelbare und unzuverlässige[2]). Die ungeheure Macht, welche das ionische Denken über die Geister ausgeübt hat, zeigt sich darin, daß Platos Auffassung von der Materie und deren Gestaltung im Naturprozesse völlig in ionischen Vorstellungen befangen ist. Im Kratylus erklärt Plato ausdrücklich als seine eigene Überzeugung, daß die Namengebung vom Heraklitschen Standpunkte aus erfolgt ist, und im Phaedon entwickelt er gerade aus der ionischen Lehre seinen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele. Denn die Ionier sind es, welche als das, alles Naturgeschehen beherrschende, Gesetz den Wandel der einheitlichen Materie aus dem einen Gegensatze in den andern verkünden, und so alles Werden und Vergehen, alles Wachsen und Abnehmen, Scheiden und Sammeln, Erkalten und Erwärmen als das Produkt zweier gegensätzlichen Kräfte auffassen, die in regelmäßigem Wechsel sich gegenseitig ablösen[3]). Und eben hieraus

---

[1]) Phaed. 80B θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ νοητὸν καὶ μονοειδὲς καὶ ἀδιάλυτον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἑαυτῷ — καθαρόν 79D — φρόνιμον, ἀληθές oft.

[2]) Phaed. 80B τὸ ἀνθρώπινον καὶ θνητὸν καὶ ἀνόητον καὶ πολυειδὲς καὶ διάλυτον καὶ μηθέποτε κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἑαυτῷ; dieses Thema oft ausgeführt.

[3]) Sokrates auf Heraklitschem Standpunkte Kratyl. 439C; das ionische Dogma Phaed. 70D ff, γίγνεται πάντα οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία; 71B αὐξάνεσθαι und φθίνειν, διακρίνεσθαι συγκρίνεσθαι, ψύχεσθαι θερμαίνεσθαι — ἐκ ἀλλήλων γένεσίν τε εἶναι ἐξ ἑκατέρων εἰς ἄλληλα. Ebenso 71C ζῆν und τεθνάναι als ἐναντία und demnach das eine aus dem andern sich entwickelnd. Der κύκλος im Gegensatz zur εὐθεῖα γένεσις 72B ff.: und jener ermöglicht den Bestand des kosmischen Seins.

entwickelt Sokrates seinen Beweis, daß dem Sterben ein Leben folgen müsse. Denn wäre nicht das kosmische Leben von diesem Gesetze des Kreislaufs beherrscht, sondern entwickelte sich in gerader Linie, so müßte bald alles Werden aufhören, da aus dem Vergehen kein Neuentstehen stattfände. Es ist also die Bewegung notwendig. Nur die Bewegung, heißt es, sichert alles Geschehen im Reiche der Götter und Menschen. Und diese Bewegung, welche das Weltgetriebe im Gange erhält, ist das Werk der Götter[1]).

Aber die Notwendigkeit der Bewegung für die Entwicklung der Materie schließt nicht aus, daß die letztere die Trägerin aller Übel in der Welt ist. Die Übel, sagt Sokrates, sind notwendig, aber sie haben keinen Platz im Reiche der Götter; nur die sterbliche, die vergängliche Kreatur ist ihnen unterworfen. Daher der Leib selbst einmal geradezu als Übel bezeichnet wird. Denn der Leib als Träger der Sinnesorgane schafft der Seele Lug und Trug; er nagelt die Flügel der Seele gleichsam an die Materie fest; er zieht mit seiner schweren erdigen Masse die aufwärts strebende Psyche immer wieder niederwärts; er befleckt und verunreinigt die reine Seele und verstrickt sie in Sünde und Schuld[2]). Denn die Sinnesorgane, als die Gebilde des Körpers, führen der psychischen Denkkraft stets von neuem Lüste und Schmerzen, Hoffnungen und Schrecken, Begierde und Abscheu zu und erhalten, so die Seele in steter Unruhe. So ist die Erde, als die Trägerin aller Übel, der Schauplatz von Lug und Trug, von Leid und Schmerz, von Sünde und Schuld[3]).

---

[1]) Die Notwendigkeit der Bewegung Theaet. 152D; 153Aff.; 156Aff. im einzelnen dargelegt; 157Aff. als ποιεῖν und πάσχειν in Wechselwirkung. Vgl. dazu W. Lewinsohn Gegensatz und Verneinung bei Plato und Aristoteles, Berlin 1910, S. 18ff.

[2]) Phaed. 65Bff. σῶμα und ψυχή Träger von ψεῦδος und ἀλήθεια, im folgenden ausgeführt; 66B das σῶμα mit dem κακόν verbunden; 84B die ἀνθρώπινα κακά; 81B das σῶμα befleckt; C βαρὺ καὶ γεῶδες. Theaet. 176A τὰ κακά hören nicht auf; ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης.

[3]) Theaet. 184Cff.: die Sinnesorgane und das ganze Empfindungsleben gehört dem σῶμα an; 186C ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει.

Die Seele nimmt eine mittlere Stellung zwischen dem Gottesreiche und der Sinneswelt ein[1]). Platos Auffassung der Seele hat aber im Laufe seiner Entwicklung eine bedeutsame Wandlung erfahren. In den älteren Dialogen findet sich keine Andeutung über das nähere Verhältnis von Seele und Gottheit. Daß die erstere in gewisser Weise teil an der letzteren hat, ist stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht im einzelnen begründet. Nur die Tatsache tritt als sicher uns entgegen — auf die zurückzukommen —, daß für Plato in dieser älteren Periode der Hades die eigentliche Heimat der Seele ist. Die Seele selbst — und das ist ein weiteres bedeutsames Moment dieser älteren Auffassung — ist unteilbar und unzusammeugesetzt: sie bildet damit eine individuelle Einheit. Und gerade auf diese Überzeugung, daß die Seele eine einheitliche und unauflösliche Substanz bildet, baut sich Platos einer Beweis von ihrer Unsterblichkeit auf. Nur das Zusammengesetzte löst sich auf, indem es sich in seine Bestandteile auseinanderscheidet: die Seele, weil substantiell unteilbar, kann sich nicht auflösen[2]); sie bleibt ein seiner substantiellen Wesenheit nach gesammeltes Eins; sie ist also ewig lebendig und unsterblich. Daß die Seele in sich verschiedene Strömungen, Funktionen, Zustände vereinigt, wird oft angedeutet: das hebt aber nicht ihre Einheit auf. Es ist der Leib und die in ihm vereinte Materie, welche die einheitliche Seele nach verschiedenen Richtungen hinzerrt, sie in wechselnde Beziehungen und verschiedene Zustände versetzt: die Seele selbst in ihrer substantiellen Individualität ist einheitlich.

Und wie aus dieser ihrer Einheitssubstanz, so hat Plato auch noch aus einer Reihe anderer Momente die Gewißheit geschöpft, daß die Seele unsterblich[3]). Den aus dem Kreislaufe alles Werdens geschöpften Beweis habe ich schon angeführt:

1) Über Platons Psychologie verweise ich statt aller andern Schriften auf Hans Eibl Platons Psychologie in Zeitschr. f. Philos. 139, 1 ff.; 158 ff., der ebenso geistvoll wie eindringend sein Thema nach allen Hauptseiten hin erörtert.

2) Phaed. 78 B ff. die Seele als μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται: sie ist ein ἀξύνθετον, nur die ξύνθετα lösen sich auf.

3) Vgl. im allgemeinen Eibl a. a. O. 19 ff: er scheidet dieselben in Beweise aus der Substanz und in solche aus den Funktionen der Seele.

einen weiteren Beweis entnimmt Plato der Natur der Seele selbst. Die Seele — so folgert Plato — ist unsichtbar: sie erweist sich damit als dem Reiche des Unsichtbaren angehörend, welches letztere als das Göttliche und substantiell Einheitliche erwiesen gilt[1]). Und weiter ist die Seele das Lebens- und Bewegungsprinzip des Leibes. Das Leben ist aber der Gegensatz des Todes: in der Teilhaberschaft am Leben ist die Seele dem Tode entzogen und auch von hier aus betrachtet unsterblich. Denn sie ist mit der Idee des Lebens so eng verbunden, daß sie den Begriff des Todes ausschließt[2]).

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gehen von der Einheitlichkeit, dem μονοειδές, der Seele aus. Die Auffassung von der Einheitssubstanz der Seele ändert sich aber im Phaedrus. Die Seele hat nicht mehr im Hades, sondern im Himmel ihre Heimat und damit wächst sie in die enge Verwandtschaft der oberen, d. h. der himmlischen Götter, empor. Gleich diesen trägt sie das Prinzip der Bewegung in sich selbst, wie sie überhaupt in ihrer Wesenheit der göttlichen sich nähert. Denn sie faßt gleich den Göttern die gesonderten Kräfte des Fühlens, Wollens und Denkens in sich, die nicht mehr als nur verschiedene Beziehungen und Funktionen der einheitlichen Psyche erscheinen, sondern wie äußerlich zusammengefügte Kräfte, die nicht gleichwertig sind[3]). In den göttlichen Seelen sind alle drei Kräfte in Harmonie: in den menschlichen regt sich ein steter Widerstreit der einen oder der zwei Kräfte gegen die dritte. Denn das Gefühlsleben wie die Willenskraft der göttlichen Seele wird von der Vernunft beherrscht und bestimmt:

---

[1]) Die Seele gehört damit Phaed. 80 B dem Reiche des ἀθάνατον καὶ μονοειδές καὶ ἀόρατον an, welches im Gegensatze gegen die irdische Materie steht.

[2]) Als Bewegungsprinzip Leben gebend Phaed. 105 D ff. Das Leben ἐναντίον des θάνατος, daher selbst ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφορον καὶ ἀνώλεθρον 106 B f.

[3]) Über das Verhältnis der drei Seelenkräfte zueinander Eibl a. a. O. 24 ff. Das λογιστικόν oder φιλόσοφον, sodann das θυμοειδές, θυμός (φιλόνικον, φιλότιμον), endlich das ἐπιθυμητικόν (φιλοχρήματον, φιλοσώματον) erscheinen als drei Komplexe, deren Funktionen — bei rechtem Verhältnis — durch das λογιστικόν beherrscht werden sollen. Die Lehre von der Dreiteilung der ψυχή scheint den Unsterblichkeitsbeweis des Phaedon, der sich auf das ἀσύνθετον der Seele stützte, aufzuheben, daher dieser Beweis in anderer Form Resp. 610 ff., während der aus der Bewegung entnommene Beweis Phaedr. 245 C ff. neu formuliert erscheint.

das Fühlen der menschlichen Seele dagegen lehnt sich im Auslebenwollen seines Begehrens und seiner Lustempfindungen ständig gegen die gleichfalls in der Psyche wirksame Vernunft auf. Es will seinen eigenen Weg gehen und reißt die Seele aus ihrem harmonischen Gleichgewichte. So wird die Bestimmung der menschlichen Seelen, ewig mit ihren Göttern vereint das selige Leben dieser am Himmel mit zu genießen, nur wenigen zuteil. Denn das stets begehrliche der einen Seelenkraft, die nach Befriedigung ihrer Verlangen strebt, zieht die ganze Seele herab auf die Erde und bewirkt so ihre Verbindung mit der tellurischen Materie. Damit geht die einzelne Psyche in den irdischen Leib ein und verliert ihre wahre Natur. Wohl trägt sie und bewahrt sie in sich die Erinnerung an ihre himmlische Abkunft, aber diese Erinnerung erblaßt unter der Einwirkung der Materie und der unter dieser Einwirkung immer schrankenloser sich geltend machenden Herrschaft der sinnlichen Begierden [1]).

Wie die menschlichen Seelen den göttlichen nicht gleichgeartet sind, so weisen sie auch untereinander eine große individuelle Verschiedenheit auf. Denn wie die Götter keineswegs unter sich gleichartig sind, da jeder der zwölf Hauptträger göttlichen Wesens eine selbständig geprägte, nach Temperament und Charakter eigenartige Persönlichkeit darstellt, so tragen auch die menschlichen Seelen ihrer ursprünglichen Bildung nach verschiedene Naturen und Charaktere an sich. Denn jedem der zwölf Hauptgötter schließen sich auf ihren himmlischen Bahnen diejenigen Seelen an, welche eine dem bestimmten Einzelgotte ähnliche Bildung haben. Es gibt demnach zwölf verschiedene Klassen von Seelen, die, unter sich geschieden, für alle Ewigkeit die Besonderheit und Eigenart ihrer psychischen Natur beizubehalten bestimmt sind. Wenn damit den Göttern und ihnen folgend den menschlichen Seelen nicht nur ein verschiedener Charakter, sondern auch ein verschiedener Rang aufgeprägt wird, so beruht das auf einem ewigen Schicksalsspruche, dessen

---

1) Ich verweise hierfür auf Phaedr. 245 C ff., wo die Verbindung der Seelen mit den Göttern und ihre Schicksale eingehend dargestellt wird. Der Widerstreit der Begierde gegen das Denken 250 D ff.

eherner Gewalt selbst das Platonische Denken sich beugen muß. Auch hierin offenbart sich die Abhängigkeit Platos von der Macht der religiösen Tradition, die niemals von der Atmung eines über der Gottesvernunft stehenden furchtbaren und unüberwindlichen Schicksalsmacht sich hat frei machen können [1]).

Götter und Seelen bilden somit eine enge Gemeinschaft. Aber während die Götter ihre Unabhängigkeit von der Materie und der Sinnenwelt sich zu wahren wissen, sinken die Seelen in diese irdische Welt herab. Und diese Verbindung der Seele mit dem Leibe, die nur eine vorübergehende und zeitweilige ist, bildet ein durch alle Perioden seiner geistigen Entwicklung festgehaltenes Dogma Platos. Die Existenz der Seele als des vom Leibe unabhängigen Lebensfaktors ist die Voraussetzung, welche allen Einzellehren zugrunde liegt. Als Lebens- und Bewegungsprinzip wird sie die den Leib gestaltende Kraft. Denn die Materie als solche ermangelt jeder planmäßigen Bewegung: erst die Seele, indem sie sich mit dem toten Stoffe verbindet, bringt denselben in eine zielbewußte Bewegung und gestaltet ihn zum lebendigen Organismus um. Die Behauptung, die Seele sei nur die Harmonie des Leibes, weist Plato zurück. Denn damit würde der Leib, die Materie, der bestimmende Faktor, welcher die Seele aus sich heraus, als ein sekundäres Resultat seiner Evolution, entstehen ließe: in Wirklichkeit ist aber die Seele die Herrin dieses Verhältnisses, der Leib dagegen das dienende Organ [2]). Anderseits aber übt wieder der Leib einen bestimmenden Einfluß auf die Seele aus. Unter den Erfahrungen des Lebens entwickelt sich die Seele ständig, so daß sie gleichsam in sich wächst, indem sie immer neues in sich aufnimmt und damit innerlich sich umwandelt. Aber im Ganzen wirkt der Leib und seine Materie, wie schon gesagt, verderblich auf die Seele ein, indem der schwere Stoff, aus dem sich der Körper aufbaut, die

---

1) Die ψυχαί im Gefolge der Götter Phaedr. 248 A ff.; ihre Teilung in 12 Klassen ergibt sich aus 247 A. Die γενέσις der Seelen nach neunfach verschiedener Rangordnung 248 D ff. bilden dazu einen merkwürdigen Gegensatz. Doch können die menschlichen Seelen auch in Tierleiber eingehen 248 D; ebenso schon Phaedon 81 E. Schicksalsbestimmung 248 C θεσμὸς Ἀδραστείας.

2) Die pythagoreische Ansicht von der Seele als ἁρμονία vertritt Simmias Phaedon 85 E ff.

Kraft der Seele erdrückt und erstickt, sie mehr und mehr in Abhängigkeit vom Leibe bringt und ihr die Herrschaft über sich selbst zu rauben sucht. Gegen dieses drohende Übergewicht der Materie richtet sich nun aber eine entschiedene Reaktion der Seele und diese müssen wir noch genauer betrachten.

Heraklit hatte gelehrt, daß eine göttliche Vernunftsubstanz in der Materie und in den aus ihr gebildeten Einzeldingen tätig sei, indem sie die letzteren gestalte und ihnen zugleich die ihrem Wesen entsprechenden Namen gebe. Mit dieser Lehre setzt sich Plato im Kratylus auseinander. Dem von dem Herakliteer vertretenen Standpunkte gegenüber, der die erste Namengebung der Dinge auf eine göttliche Macht zurückführt, will Sokrates — Plato eine solche Zurückführung der Namen auf die Gottheit im Prinzip nicht anerkennen [1]). Wohl mögen, das ist Platos Ansicht, einige Namen von Dingen auf direkte Einwirkung der Götter zurückgehen, im allgemeinen ist die Namengebung und damit überhaupt die Schöpfung der Sprache ein menschlicher Akt, der zwar der Hauptsache nach von einem wirklichen Verständnisse der ersten Namengeber für das Wesen der Dinge zeugt, dennoch aber im einzelnen viele Mißverständnisse und Irrtümer aufweist. Müssen nämlich, vom Heraklitischen Standpunkte aus betrachtet, die Worte und Namen den steten Fluß und die Veränderlichkeit der Dinge zum Ausdruck bringen, so werden in Wirklichkeit dieser prinzipiellen Forderung viele Worte nicht gerecht, indem sie umgekehrt die Ruhe, das Beharren, das Sein ausdrücken. Und eben dieses Moment dient Plato zur Bestätigung seiner eigenen Ansicht, daß in den Dingen nicht nur ein veränderlicher Faktor enthalten sei, sondern daß ihnen auch ein Element der Beständigkeit, des unveränderlichen substantiellen Seins zukomme. Daher will Plato, um sich das Wesen der Dinge klar zu machen, nicht von ihren Namen und Be-

---

[1]) Kratyl. 397 B Zugeständnis, daß wenigstens ἔνια (ὀνόματα) ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων gegeben seien; im allgemeinen aber 436 A ff. geben die ὀνόματα nur die Vorstellungen der ersten Namengeber wieder und diese können ihre Kenntnis nur aus den Dingen selbst geschöpft haben. Die Namen sind also nur μιμήματα, εἰκόνες der Dinge und die letzteren unzweifelhaft die letzte und wahrste Quelle für unsere Erkenntnis.

zeichnungen ausgehen, da diese nichts anderes als mehr oder weniger passende Nachahmungen der Wesensgehalte seien: er legt die Dinge als solche zugrunde und will aus ihnen direkt ihr Wesen erschließen [1]).

In dieser Lehre knüpft Plato unmittelbar an die Forschung seiner Vorgänger an. Die gesamte Spekulation des Altertums ist darauf gerichtet, in der Erscheinungen Flucht das Bleibende und Verharrende und damit das Göttliche aufzufinden. Die Ionier haben dieses Eine Seiende, welches in dem Werden der Materie unverändert verharrt, in der materiellen ἀρχή gesucht, die als unwandelbarer Kern sich unter allen Wechseln des Stoffs erhält; die Eleaten lassen ihr göttliches ἕν, sei es unbewegt, sei es in der Parmenideischen Scheinlehre bewegt, organisch mit der Materie sich vereinen; die Pythagoreer lassen dieses wahrhaft Seiende von außen als Form an die Materie herantreten; Anaxagoras verbindet gleichfalls seine Vernunftsubstanz mit der Materie zur organischen Einheit. Platos Lehre ist nichts als die Weiterbildung, die Neuformulierung dieser Überzeugung, daß in den Dingen selbst ein verharrendes, ein unveränderliches Element vorhanden sein muß, welches einen Gegensatz und zugleich ein Gegengewicht gegen die ewig wandelbare Materie bilden muß. Dieses unveränderlich Seiende erkennt Plato zunächst in den Allgemeinbegriffen, welche als Prädikate die Dinge in ihrem Wesen und in ihrem Werte zu bestimmen scheinen. Und diese

[1]) An dem Beispiele ἐπιστήμη (von στῆναι etym. nicht zu trennen) u. a. wird gezeigt 437 A ff., daß in vielen Worten gerade das Bestehen zum Ausdruck kommt. Gäbe es nichts Beständiges in den Worten und damit zugleich (da die Worte nur Nachbildungen der Dinge) in den Dingen, so wäre jede Erkenntnis ausgeschlossen 440 A ff.; daher als Postulat aufgestellt 386 D ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα (und ebenso die πράξεις 387 A), οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν (wie die Sophisten lehren), ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡ μετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗ περ πέφυκεν. In den Dingen selbst muß ein βέβαιον ruhen und eben dieses ist es, aus dem wir unsere Kenntnis der Dinge schöpfen. Daß dieses βέβαιον mit dem αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν und den andern Allgemeinbegriffen identisch ist, sagt 439 C ff. Daß eine solche οὐσία in den Dingen existiert, wird schon Phaedon 76 D εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί — πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία als bekannt vorausgesetzt; Menon 72 C οὐσία; 89 C. Vgl. dazu Peipers ontol. Plat. 274 ff: außer der existentia im allgemeinen kommt den Dingen eine bestimmte essentia zu: Eibl a. a. O. 139, 6 das Wesen, die Konstanz — und damit zugleich die Einfachheit — ist Postulat der Erkenntnis.

Allgemeinbegriffe aufzufinden und zu definieren, darauf ist Platos Bestreben gerichtet.

Diese Art der Betrachtung sahen wir schon von Sokrates angewandt, der namentlich den Begriff Gut — Schön einer eingehenden Analyse unterzog. So wird in dem Dialoge Hippias major eine Definition des „Schön“ gegeben, welche klar erkennen läßt, daß Sokrates dieses Prädikat als den Dingen selbst substantiell inhärent faßt. Es gibt danach allerdings ein „Schön an sich“, aber dieses Schöne manifestiert sich nur in den Differenzierungen, in denen es an den Dingen in den verschiedensten Weisen zur Erscheinung kommt. In unendlich mannigfaltigen Verteilungen, Strahlungen, Modifikationen ist diese Schönheitssubstanz in und an den Dingen vorhanden. Und von diesen aus drängt sie sich der Sinneswahrnehmung auf, indem sie stets und überall ihr substantielles Wesen beibehält. Nichts deutet an, daß Sokrates diesen Schönheitsbegriff anders aufgefaßt habe, denn als ein real in den Dingen selbst vorhandenes und ebendaselbst wirkendes ὄν[1]).

Plato folgt auch hierin seinem Lehrer. Wenn er im Menon die Wesenheit der Biene nach dem gemeinsamen bestimmt, welches allen einzelnen Bienen nach Größe, Schönheit, Struktur usw. zukommt, so wird hier offenbar der Begriff nach Merkmalen festgelegt, die den Wesen selbst realiter einwohnen. Und so werden auch Gesundheit, Größe, Kraft nach den Bestimmtheiten definiert, die gleichfalls in allen Einzelerscheinungen stets und überall dieselben sind. Der Begriff der Form ferner wird nach dem gegeben, was, so verschieden es auch im einzelnen wieder ist, als Oberfläche und äußerste Grenze an den Dingen vorhanden ist. Überall wird hier von den Dingen und Erscheinungen selbst ausgegangen: die Begriffe sind die logischen Formu-

[1]) Hierüber vgl. schon oben S. 207; Hipp. maj. 292 D τὸ καλὸν αὐτό, ὃ παντὶ ᾧ ἂν προς γένηται, ὑπάρχει ἐκείμῳ καλῷ εἶναι, καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ κεὶ θεῷ καὶ ἁπάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθήματι — κάλλος ὅ τι ἐστί: das Schöne manifestiert sich also in den Dingen und Wesen (Menschen und Göttern), ebenso wie in den Handlungen: das προς γίγνεσθαι kann nur als ein den Dingen selbst in ihrer materiellen Beschaffenheit hinzutretendes, sich ihnen zugesellendes Novum verstanden werden. Daher diese prädikatweise Bestimmungen der Dinge von Aristoteles als οὐ χωριστά bezeichnet oben S. 268.

lierungen bestimmter Realitäten, welche an den Dingen selbst vorhanden sind. Und dem entspricht auch die Auffassung der Tugenden, bzw. der Tugend als solcher im Menon: die Tugend, als die in realen Handlungen sich äußernde Seelenbeschaffenheit, ist der Ausgangspunkt, das Primäre, die logische Formulierung des Begriffs, das Sekundäre[1]). Es müssen eben in den Dingen selbst reale Bestimmtheiten vorhanden sein, welche jene Prädikate bedingen, und nach denen das Denken die betreffenden Begriffe, in einem Akte der Nachbildung, formulieren kann. Daß solche bleibenden und verharrenden Bestimmtheiten als den Dingen inhärent angenommen werden müssen, wird noch — ähnlich wie im Kratylus — im Theaetet bestimmt angedeutet: nur unter dieser Annahme lasse es sich erklären, daß sich wesentlich gleiche, begrifflich identische Kategorien von Dingen und Wesen zu gestalten und zu erhalten vermögen[2]).

Nun ist es ja zweifellos, daß dieses Eine und Identische, welches dem einzelnen Begriffe zugrunde liegt, niemals und nirgends an den Dingen selbst rein und ungebrochen erscheint. Das Schöne z. B. ist nur in unendlich verschiedenen Strahlungen und Variationen zu schauen; die Kraft, die Gesundheit u. a. werden in jedem Individuum sich anders zeigen; die Tugend als solche tritt gleichfalls in unübersehbarer Mannigfaltigkeit auf. Dieser Unerkennbarkeit der Begriffe gegenüber, die durch die Einwirkungen der Materie zu erklären ist, welche jenen in voller Reinheit sich zu entwickeln nicht gestattet, wird schon im Menon betont, daß die Wahrheit der Dinge allein in der Seele ruht. Die Dinge, wie sie die Sinnenwelt zur Erscheinung bringt, stellen

[1]) Menon 72 B μελίττης περὶ οὐσίας ὅ τι ποτ' ἔστι; D περὶ ὑγιείας καὶ περὶ μεγέθους καὶ περὶ ἰσχύος — ταὐτὸν πανταχοῦ εἶδος — E ἐάν περ ἰσχορὰ γυνὴ ᾖ, τῷ αὐτῷ εἴδει καὶ τῇ αὐτῇ ἰσχὺς ἰσχυρὰ ἔσται; 74 B ff. σχῆμα und χρῶμα, 75 A τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ταὐτόν. Daher 72 C auch von dem ἀρεταί: so verschieden dieselben (nach Geschlechtern, Ständen usw.) ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί.

[2]) Theaet. 182 A ff.: denn wenn alles stets in Bewegung ist und somit alles immer zwischen πάσχειν und ποιεῖν ruhelos hin und her pendelt, so gibt es nichts ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό. Der ganze Theaetet dient dem Nachweise, daß in den Dingen ein Konstantes ist, welches allein die Begriffsbildung ermöglicht, die das wahre Sein erschließt. Im allgemeinen verweise ich auf Stölzel Erkenntnisproblem, Halle 1908, W. Freytag d. Entwicklung d. griech. Erkenntnistheorie, Halle 1905, S. 19 ff.

die in ihnen ruhenden begrifflichen Bestimmtheiten nicht in ihrem wahren Wesen dar: die letzteren gelangen nach ihrer wahren Wesenheit nicht zum ungetrübten Ausdruck. Die Seele allein, d. h. das reine Denken, vermag die den Dingen zugrunde liegenden substantiellen Bestimmtheiten in ihrer Reinheit und Ungebrochenheit zu erkennen. Und dieser Gesichtspunkt tritt noch schärfer im Phaedon und Theaetet hervor[1]). Hier wird dargelegt, daß es Allgemeinbegriffe gibt, welche sich jeder Sinneswahrnehmung entziehen und nur im Denken erfaßt werden können — Sein und Nichtsein, Ähnlich und Unähnlich, Identisch und Verschieden, Gerade und Ungerade —; dort, im Phaedon, wird weiter ausgeführt, daß die Wahrheit und das Denken zusammenfallen. Nur im Denken ruht die Erkenntnis; nur durch das Denken können die Begriffe in ihrer Reinheit erfaßt werden[2]). Aber wie ist es dem Denken, das doch unter dem Drucke der auf ihm lastenden Materie selbst niemals sich rein entfalten kann, möglich, das Wesen der Dinge begrifflich rein und voll zu erschauen? Darüber klärt uns Platon im Menon auf: es geschieht durch Erinnerung. Wie Plato das versteht, bedarf der näheren Ausführung.

Die Lehre von der Erinnerung, welche für Plato so charakteristisch ist, hängt mit seiner Auffassung der Schicksale zusammen, welche die Seele entweder nach dem Tode, oder in ihrer Präexistenz erleidet. Diese Auffassung ist aber keine einheitliche, sondern deutet sehr bestimmt den Entwicklungsgang

---

[1]) Menon 86B ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ; Theaetet 185 Cff. nur die ψυχή, ὅνταν αὐτή καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα kann die eigentliche οὐσία der Dinge fassen; diese οὐσία besteht in den allgemeinen (τὰ κοινά) Prädikaten εἶναι und μὴ εἶναι, ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης, ταὐτόν und ἕτερον, ἕν und πολλά, ἄρτιον und περιττόν, aber auch 186 A im καλόν und αἰσχρόν, ἀγαθόν und κακόν.

[2]) Phaed. 65 D es gibt ein δίκαιον αὐτό und καλόν und ἀγαθόν, die niemand mit leiblichen Augen schauen kann; und es gibt Begriffe, wie ὑγίεια, ἰσχύς usw. deren οὐσία nur durch ein διανοηθῆναι erfaßt werden kann: kein Sinn, sondern nur der αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος wird ihrer Erkenntnis nahe kommen; 66 A ἀλήθεια καὶ φρόνησις fallen hier zusammen; 83 AB daher die Forderung in bezug auf die ψυχή: αὐτὴν εἰς αὑτὴν ξυλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι — πιστεύειν δὲ μηδενὶ ἄλλῳ ἀλλ' ἢ αὐτὴν αὑτῇ, ὅ τι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὑτὴν αὐτὸ καθ' αὑτὸ τῶν ὄντων.

an, den das Denken Platos genommen hat. Die Dialoge Gorgias, Menon, Phaedon, Phaedrus bieten nämlich bestimmte Unterscheidungsmerkmale, welche zeigen, wie sich Platos Idee vom Leben der Seele allmählich gewandelt hat[1]). Der Gorgias steht noch völlig auf dem Standpunkte des vulgären Glaubens, wonach alle Seelen nach dem Tode in die Unterwelt gelangen, wo sie ein Gericht zu erfahren haben, welches die Guten und Bösen scheidet und auf Grund dessen den bleibenden Aufenthalt jener und dieser verschieden bestimmt. Das neue, was hier vertreten wird, ist nur die Lehre, daß die Seelen völlig nackend vor dem Richter erscheinen[2]). Denn die Seele in ihrer substantiellen Einheit gestaltet sich in der Platonischen Auffassung unter den Einwirkungen des Lebens verschieden. Die guten Handlungen läutern die Seele und reinigen sie von allen Flecken; die bösen Taten dagegen verunstalten die Seele, sie graben tiefe Falten und Narben in ihre Substanz und schänden sie. So zeigt die einzelne Seele in ihrer individuellen Bildung die verschiedenen Erlebnisse und Einwirkungen, die sie erfahren, an; und der Richter, der die nackende vor sich hat, kann sich in seinem Urteile nicht irren. Dieses Urteil ist definitiv und entscheidet über die ganze weitere Existenz der Seele: von einem neuen Leben und damit von einer Seelenwanderung ist nicht die Rede. Der Dialog Menon dagegen geht vom Standpunkte der Metempsychose aus. Die einzelne Seele hat als unsterbliche und ewig existierende schon viele Leben hinter sich und wird in alle Zeiten diesen Wechsel von Leben und Sterben, und damit zugleich den ständig sich wiederholenden Übergang von einem Leibe in den andern fortsetzen[3]). Aber auch hier ist immer nur von der Wanderung der Seele in den Hades, und vom Hades auf die Erde die Rede. Und diesen Standpunkt behauptet endlich auch der Phaedon, der die unterirdischen Räume,

[1]) Daß Platon in diesen Mythen an vorhandene Überlieferungen anknüpft, darf man mit Döring, Arch. f. Gesch. d. Philos. 6, 488 und Dieterich Nekyia 125, annehmen.

[2]) Dieses wird in dem μῦθος Gorg. 523 A ff. ausgeführt, den Sokrates — Plato selbst aber als λόγον, weil ἀληθῆ ὄντα, aufgefaßt haben will.

[3]) Menon 81 C ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἵδου καὶ πάντα χρήματα —.

wie die Schicksale der Seelen zwar mannigfaltiger gestaltet, an der Seelenwanderung selbst aber festhält, indem er Leben und Sterben nach einem ewigen Naturgesetze stetig wechseln läßt[1]). Auch hier ist also nur vom irdischen Leben einerseits, von der Hadesexistenz anderseits die Rede: am Himmel hat die Seele keinen Anteil. Mit dieser Auffassung von den Schicksalen der Seele bricht der Dialog Phaedons vollständig. Wie Plato hier die himmlische Präexistenz der Seelen lehrt, so hat er auch die Schicksale derselben nach dem Tode, d. h. nach der Loslösung der unsterblichen Seele von dem zerfallenden Leibe, an den Himmel geknüpft. Nicht die Unterwelt ist es, welche die befreite Seele aufnimmt: der Himmel ist ihre wahre Heimat, wohin es die Seele immer wieder zieht.

Dem Gesagten entspricht es, daß die Lehre von der Erinnerung, der ἀνάμνησις, bei Plato in verschiedener Form auftritt. In den älteren Dialogen bringen die Seelen aus ihrem Aufenthalte im Hades psychische Erfahrungen mit, die für sie bedeutsam werden; und gerade auf diese scheinbar angeborenen oder apriorischen Vorstellungen, die ihm als Erinnerung an früher Erlebtes und Geschautes erscheinen, baut Plato einen Hauptbeweis für die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele auf. Im Phaedrus dagegen stammen alle Erinnerungen aus dem Himmel[2]). Denn im Himmel leben nicht nur die Götter in ewiger

---

[1]) Phaedon 108 D ff. Auch hier spricht Sokrates seine Überzeugung in Form eines Mythus aus, dessen Einzelheiten man als poetische Ausschmückung fassen mag, dessen allgemeine Auffassung von der Unterwelt durch die andern Angaben des Dialogs ihre Bestätigung erhält.

[2]) Der Satz, daß die Seele durch ihr wechselndes Leben im Hades und auf der Erde Erfahrungen eingesammelt hat, so daß οὐκ ἔστιν ὅ τι οὐ μεμάθηκεν, ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι ἅ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο Menon 81 CD, so daß alle μάθησις in Wirklichkeit ἀνάμνησις ist, wird durch die Unterredung mit dem Sklaven bestätigt, nach welcher Sokrates 86 AB noch einmal hervorhebt, daß die in den früheren Leben gemachten Erfahrungen auf dem Grunde der Seele schlummern und jederzeit wieder erweckt werden können. Dieses wird im Phaedon weiter ausgeführt: nur die vom Leibe gelöste und auf sich selbst gestellte Seele 66 D ff. gelangt 80 D, weil sie selbst τὸ ἀειδές, εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, womit sie 81 A εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ ἀειδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένῃ ὑπάρχει αὐτῇ

Seligkeit; dort ist nicht nur die Heimat der Seelen: im Himmel thronen auch in seliger Ruhe die Ideale alles Lebens und alles Handelns, die noch höher und göttlicher als die Götter selbst sind, und die als die unendlich erhabenen letzten Ursprünge und Ziele alles Seins und alles Werdens erfaßt werden. Die Lehre von den Ideen nach ihrer räumlichen Gebundenheit weist also eine zweifach verschiedene Form auf: in den älteren Dialogen ist das wahre Sein, wie es die Ideen darstellen, an den Hades gebunden: in den späteren Dialogen dagegen ist es der Himmel, in dem dasselbe weilt. Im Menon wird dementsprechend das Verhältnis der Seele zu den ewigen Wesenheiten so dargestellt, daß die Seele in dem seit Ewigkeit sich vollziehenden Wechsel zwischen Ober- und Unterwelt alles, was überhaupt existiert, an Dingen gesehen und kennen gelernt hat. Und durch diese unendliche Reihe von Erfahrungen hat sie allmählich eine völlige Erkenntnis alles Seins erworben, die bei jeder neuen Menschwerdung als bleibender Besitz auf dem Grunde der Seele schlummert, von wo sie zum vollen Wissen sich wieder erwecken läßt. Und in etwas modifizierter Auffassung läßt auch der Phaedon die Seele, nachdem sie sich im Tode des Leibes aller, von der Materie ausgehender, Hemmnisse entäußert hat, die wahren Wesenheiten der Dinge im Hades schauen. Denn im Hades ist das reine Sein, dort weilen die wahren Begriffe des Schönen und Guten, welche der Seele, vom Körper befreit und nur im Denken lebend, zu schauen und zu erkennen beschieden ist.

Dieser Bindung des wahren Seins an den Hades gegenüber wird, wie schon gesagt, im Phaedrus alles wahre Sein, als die ewig unveränderlichen Begriffe und Ideen an den Himmel gebunden. Es gibt nämlich für Plato noch einen über- und außerhimmlischen Raum[1]), der zwar lokal an den Himmel selbst

εὐδαίμονι εἶναι und wo sie, wie weiter ausgeführt wird, das wahre Wesen alles Seins von Angesicht zu Angesicht schaut. Über die ἀνάμνησις im allgemeinen vgl. Eibl a. a. O. 10f.

[1]) Phaedr. 247 C τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν, ἔχει δὲ ὧδε —. ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία (d. h. die aller Sinneserfahrung entzogene Wesenheit) ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

sich anschließt, dennoch als ein selbständiges Raumgebiet charakterisiert wird. Während der Himmel das Reich der Götter ist, sind in jenem überhimmlischen Raume die Wesenheiten alles Seins versammelt. Und die Seelen, welche im Gefolge der Götter den Himmel umkreisen, haben in dieser ihrer himmlischen Präexistenz flüchtige Blicke in jene Überwelt der Ideale getan, und damit eine Ahnung von den ewigen und unwandelbaren Wesenheiten, als den Gründen alles kosmischen Geschehens, erfahren. Dieses flüchtige und ahnende Schauen des Idealen hat den Seelen ein nie gestilltes Sehnen im tiefsten Innern zurückgelassen, welches teils als Erinnerung, teils als Liebe von Plato charakterisiert wird und sein ganzes Denken und Gestalten der Welt erschließt[1]. Denn diese Lehre von den Ideen, den substantiellen Allgemeinbegriffen, ist ein Fundamentaldogma Platos. Und mögen die Ideen, als das wahre Sein, im Hades, oder mögen sie in oder über dem Himmel gesucht werden, sie bleiben der unwandelbare Urgrund alles irdischen Werdens.

Die Ideen[2] Platos bilden verschiedene Reihen, welche jede für sich aufwärts in eine einheitliche Spitze auslaufen. Am häufigsten ist die Erwähnung des „Guten“, des ἀγαθόν, mit dem wieder das „Schöne“, das καλόν, identisch ist. Gut und Schön sind für Plato die verschiedenen Bezeichnungen eines und desselben Begriffs: die ethische und die ästhetische Betrachtung

---

[1]) Phaedr. 249 D der Zustand der Seele als μανία bezeichnet, ἣν ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος (irdisch), τοῦ ἀλήθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδονατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος —. πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον, ἀναμιμνήσκεσθαι δ' ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τέτε τἀκαῖ, οὔτε αἳ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπότινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν. ὀλίγαι δὴ λείπονται, αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν.

[2]) Über die Ideen bei Plato allgemein Zeller kl. Schr. 1, 369 ff. Über die Formen ἰδέα und εἶδος vgl. H. Cohen, Zeitschr. f. Völkerpsych. 4, 432 ff.; Natorp, Ideenlehre 1 ff. Die Ansicht, das Wort, von ἰδ —, bezeichne sowohl subjektiv das Schauen, wie objektiv das Geschaute, findet in dem Gebrauche der Vorsokratiker keine Bestätigung. Es erscheint sowohl ἰδέα wie εἶδος (vgl. den Wortindex zu Diels Vorsokr.) nur objektiv als „Gestalt“. Spekulativ ist die platonische Idee die Fortbildung des pythagoreischen Formbegriffs. Statistische Zusammenstellung des Gebrauchs dieser Worte von Plato bei C. Ritter neue Untersuchungen über Plato 228 ff.

gehen in ein einheitliches Geleise über. Und während Plato im Phaedrus und im Symposion die aufsteigende Reihe des Schönen bis zu der höchsten Spitze des reinen ungemischten Schönen, des Schönen an sich, schildert, läßt er das Gute wieder in den einzelnen Tugenden sich manifestieren, welche als substantielle Einheiten in jenem überhimmlischen Raume weilen[1]). Dazu kommen die Allgemeinbegriffe des Seins schlechthin: vor allem ist es hier der Begriff der Gleichheit, daneben diejenigen der Größe und Kleinheit, der Identität und Verschiedenheit und ähnliche, welche als besondere Ideen der Idealwelt im Platonischen Denken existieren. Und unter den letzteren verdienen noch eine besondere Erwähnung die Zahl- und Formbegriffe, welche später eine immer größere Bedeutung für Plato erlangen[2]). Aber während das Gute und Schöne klare Gedanken zum Ausdruck bringen, leiden jene Allgemeinbegriffe des Seins an großer Unklarheit. Plato hat keinen Versuch gemacht, diese Begriffe und Ideen in eine bestimmte Ordnung zu bringen: wir müssen uns begnügen, den allgemeinen Gedanken, welcher ihn hierbei geleitet hat, festzustellen. Und da kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Platos Denken das Ziel verfolgt, alles Werden und Sein von einem höchsten Prinzipe abhängig zu machen, welches, als letzte Ursache aller physischen, ethischen und ästhetischen Wesenheit, stufenweise das gesamte Weltgetriebe in Bewegung setzt. Was zunächst das physische Sein betrifft, so läßt Plato

[1]) Das δίκαιον αὐτό und καλὸν ἀγαθόν Phaed. 65 D nur im Geiste (μετὰ τοῦ λογισμοῦ) αὐτὸ καθ' αὐτὸ είλικρινεσ (und damit die ἀλήθεια) ἕκαστον zu erfassen 66 A; τὸ είλικρινές ist τὸ ἀληθές 67 B; 75 C ἀγαθόν, καλόν, δίκαιον, ὅσιον; 76 D ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία; Theaet. 157 D ἀγαθὸν καὶ καλόν; Kratyl. 439 C ff.; Sympos. 210 A ff.: διώκειν τὸ ἐπ' εἴδει καλόν, daher zuerst den einzelnen schönen Körper, später τὸ κάλλος in der ψυχή mit den καλοὶ λόγοι; sodann allgemein νόμοι καλοί usw.; ἐπιστήμη μία ταύτη ἥ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε; schließlich das ewige καλόν; 211 B αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν; E αὐτὸ τὸ καλὸν είλικρινὲς καθαρὸν ἄμικτον — αὐτὸ τὸ θεῖον μονοειδές; 212 A ἀληθὲς — ἀθάνατον καλόν; 211 C. Phaedr. 250 B die ewige Schönheit δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυςαῖς — ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα; ἀρετή als solche Menon 77 B ff.; δικαιοσύνη αὐτή, σωφροσύνη αὐτή, ἐπιστήμη ἡ ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως Phaedr. 247 DE.

[2]) Die wahre οὐσία der Dinge oft gegenüber dem Scheine Phaed. 66 B; 78 D; 74 A ὅμοιον, ἀνόμοιον; 75 A τὸ ἴσον gegenüber τὰ ἴσα der Erscheinungswelt μεῖζον ἔλαττον; 78 D ἀντὸ τὸ ἴσον; 102 B ff. μέγεθος σμικρότης; Zahlbegriffe 103 B ff.

durch Sokrates selbst die Idee, die ihn leitet, zum Ausdruck bringen. Plato sucht nämlich nach den letzten Ursachen alles Geschehens und führt dieselben auf die einheitliche Vernunft, den göttlichen νοῦς, zurück. Und daß für ihn diese Gottesvernunft zugleich das Gute und das Schöne an sich ist, unterliegt keinem Zweifel[1]). Aber dieses höchste Vernunftprinzip wirkt in Platonischer Auffassung nicht direkt auf die Materie ein: stufenweise läßt dasselbe Kräfte aus sich hervorgehen, die, als die näheren und die mittelbaren Ursachen des kosmischen Geschehens, die Verbindung zwischen dem höchsten Sein und dem irdischen Werden aufrecht halten. Wie das höchste Vernunftprinzip des Guten und Schönen in seliger Ruhe über Erde und Himmel thronend gedacht ist, so bildet das ganze Reich der Ideen ein einheitliches Raumgebiet, welches, aller Bewegung entrückt, als ein überhimmlisches Idealreich den ganzen Kosmos umschließt. Zwischen diesem Reiche der höchsten Prinzipien, welches in ewiger Ruhe und in der Seligkeit reinen Vernunftdenkens die Welt umschließt, und dem Reiche der tellurischen Materie bewegen sich die Götter des Himmels, in deren Gefolge zugleich die Seelen sich befinden. Dieses Götterreich ist dem höchsten Idealreiche untergeordnet: die einzelnen Götter sind als die Mandatare des höchsten Vernunftwillens anzusehen[2]). Und so werden sie die Träger aller Bewegung, die sie selbst wieder von dem bewegungslosen Vernunftprinzip empfangen, um sie der irdischen Materie mitzuteilen. Man darf nicht versuchen, diese Platonischen Gedanken systematisch zu ordnen und im einzelnen sich klar zu machen. Wann hätte der Glaube und das verzückte Schauen der Seele der Stütze logischen Denkens bedurft? Diese Unklarheit einer, alle Hemmnisse über-

[1]) Vgl. hierfür die grundlegende Abhandlung von Stumpf, Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten, Zeitschr. f. Philos. 54, 83ff.; 97ff.; 197ff. Anders urteilt Bovet, le dieu de Platon. Thèse von Genève 1902, dem ich aber nicht folgen kann. Stumpf schreibt den Ideen Bewegung zu, aber Bewegung wird ihnen nur im Sophistes beigelegt, der nicht die Platonische Lehre zum Ausdruck bringt: vgl. weiter unten.

[2]) In dem τόπος ὑπερουράνιος ἀληθείας πεδίον, νομὴ λειμῶνος Phaedr. 248 A; hier von den Göttern und Seelen τὰ ὄντα, τὰ ἱερὰ geschaut 250 A; 248 B τῆς τοῦ ὄντος θέας; 250 B ὄψιν τε καὶ θέαν. Die Götter 247 C f. νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ genährt.

fliegenden, Phantasie zeigt sich nicht nur in der Anordnung der Begriffe überhaupt, sie tritt auch in einzelnen Momenten uns entgegen, welche zeigen, daß Platos Denken in Wirklichkeit nur ein Ahnen und Glauben ist[1]). Und ebenso unklar bleibt es, wie Plato sich die Verbindung der irdischen Dinge mit den Ideen gedacht hat: Plato kommt hier über einige allgemein gehaltene Bemerkungen nicht hinaus[2]). Man erkennt daraus, daß Platos ganze Weltkonstruktion tief in mystischen Vorstellungen befangen ist. Jene unsichtbaren Reiche der Idealwelt und des Götterhimmels setzen auch ungesehene Kräfte in Bewegung, welche, unerkannt und unverstanden, in geheimnisvoller Weise mit der Materie sich verbinden, um die Ziele und Zwecke jener höchsten Weltvernunft zur Ausführung zu bringen. Denn nur vom teleologischen Standpunkte aus wird diese Wirksamkeit idealer und göttlicher Kräfte einigermaßen verständlich[3]).

Wie die Götter, so sind auch die Seelen die Mittler und die Träger der Ideen und der Ideale. Denn sie haben, sei es im Hades in den Zwischenzeiten ihrer irdischen Existenzen, sei es im Himmel während ihrer Präexistenz, befreit von der Hemmung der tellurischen Materie und in die Welt des reinen Seins entrückt, die ewigen Wesenheiten alles Vergänglichen geschaut und tragen die Erinnerung an die so geschauten und die Sehnsucht nach diesen Idealen ewig mit sich. Dieses Schauen der Seelen wird von Plato immer wieder hervorgehoben und nichts wäre verkehrter, wollten wir dieses Schauen nur bildlich gefaßt annehmen[4]). Es ist d a s Schauen, welches die Seele des

[1]) Wenn von den Begriffen des αἰσχρόν und κακόν die Rede ist, so können diese nur als die Negationen des καλόν und ἀγαθόν gefaßt werden: sie haben nur ihren Platz in der Materie selbst. Was eben seinen Zweck, gut und schön zu sein, nicht erreicht, wird dadurch häßlich und schlecht.

[2]) Phaed. 100C οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ; D ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη — ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται τὰ καλά — E καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω; 101C οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν usw. Vgl. dazu Stumpf a. a. O. 203ff.

[3]) Stumpf a. a. O. 246ff.

[4]) Das Schauen der wahren Dinge im Hades durch die Seele Menon 81C und daher ἀνάμνησις, μνήμη; ebenso Phaedon 66D; 80D; ebenso im Himmel Phaedr. 248BC; 249D, daher Sehnsucht, ἔρως, nach dem Geschauten und μανία 249Dff.

Mysten in ihrer Versenkung in die göttliche Wesenheit noch täglich erfährt, und welches sie in weit vollkommenerer Weise dereinst erhofft, wenn die Seele sich von der Last des Leibes frei gemacht. Es ist das Schauen der entzückten, der verklärten Seele, die, in das reine Licht des überirdischen Seins entführt, das Göttliche und das Ideale von Angesicht zu Angesicht zu erblicken erfährt [1]).

Haben die Seelen aus ihrem präexistenten Leben eine Erinnerung an die Ideen und die Ideale mitgebracht, und tragen sie aus dem damals Geschauten eine ewige Sehnsucht in ihrem Innern, so ist es erklärlich, daß diese Sehnsucht immer von neuem sich regt, wann und wo sie ein Abglanz jenes überirdischen und überhimmlischen Lichts trifft. Das Symposion und der Phaedrus haben diese Sehnsucht der Menschenseele in einer Weise geschildert, die ebenso von dem psychologischen Verständnis Platos, wie von seiner eigenen Ergriffenheit und seinem tiefen leidenschaftlichen Verlangen nach den ewig un-

---

[1]) Aus dem Gesagten erklärt es sich, daß die Ideen Platos gleichsam eine dreifache Existenz führen: in und an den Dingen und Handlungen, im Denken und in der Idealwelt. Mit meisterhafter Klarheit hat Windelband, Platon S. 68 ff., die Entwicklung des Platonischen Gedankens dargestellt. Er sagt S. 72: „Obwohl somit die Begriffsbildung darauf gerichtet bleibt, das Einheitliche und Gemeinsame zu finden, das in der Mannigfaltigkeit des erfahrungsmäßig Gegebenen sich darstellt, so ist doch dies Gemeinsame (der Inhalt des Gattungsbegriffs) nicht als Teil in den Wahrnehmungsvorstellungen enthalten, sondern darin nur angedeutet und nachgebildet. Die Idee erscheint den Wahrnehmungen gegenüber als Ideal; sie wird nicht in ihnen, sondern nur an ihnen gefunden. Der Vorgang der Begriffsbildung ist nicht eine Zergliederung der Wahrnehmungen, vermöge deren in ihnen allein das Gleiche als enthalten gefunden würde, sondern eine zusammenschauende Intuition, welche das alle die einzelnen Exemplare vereinigende Gemeinsame vollständig erfaßt." Windelband nennt das „die synoptische Theorie des Gattungsbegriffs". Zur Erkenntnis des seinem Wesen und Inhalt nicht in der Wahrnehmung enthaltenen Begriffs gelangen die Menschen durch ἀνάμνησις S. 74 ff.: alles begriffliche Wissen ist Erinnerung eines ursprünglichen, vor aller Wahrnehmung erworbenen Besitzes; die ἀνάμνησις also in buchstäblichem, zeitlichem Sinne aufzufassen und auf eine dem irdischen Leben vorhergehende Existenz der Seele zu beziehen. Die so geschauten Ideen Gestalten der wahren Wirklichkeit, die Idee demnach kein Gedanke, sondern eine Realität, eine absolute Wesenheit, eine Gestalt des wahrhaft Wirklichen. Die Ideen stellen eine eigene, von der sichtbaren Welt geschiedene Wirklichkeit, eine unsichtbare und unkörperliche Welt dar. Die Entdeckung dieser immateriellen Welt die wesentliche Leistung der platonischen Dialektik.

erreichbaren Idealen des Lebens Zeugnis ablegt. Denn die irdischen Dinge sind nur Gleichnisse, nur Spiegelbilder der jenseitigen ewigen Wesenheiten. Auf ihnen ruht nur ein Abglanz jenes wunderbaren Lichts, in dem die reinen Ideale alles Seins und Lebens in einem überhimmlischen Reiche und in einer Welt des Glaubens erstrahlen [1]. Aber schon der leise Abglanz dieses überhimmlischen Lichts in den irdischen Dingen weckt in der Seele die ahnende Sehnsucht nach dem vollen und ungebrochenen Glanze jener Idealwelt und durchzittert in immer neuen Regungen die gläubige, die hoffende Seele.

Was Plato in einer Reihe von Einzeluntersuchungen festgestellt und begründet hatte, das hat er in der großartigen Schöpfung des „Staat“ in ein Gesamtbild zusammengefaßt [2]. Dieses Werk ist eines der gewaltigsten Denkmäler menschlicher Geisteskultur. Und es bildet zugleich den Gipfelpunkt in der Entwicklung des Platonischen Gedankens. Im „Staat“ überschaut Plato von der Höhe einer einheitlichen Weltanschauung im weitesten Blick alles, was Sein und Werden, Menschheit und Gottheit, Erde und Himmel, Sinnenerfahrung und Idealwelt an Problemen darbietet, und gestaltet dasselbe zu einem in sich geschlossenen Systeme. Was vor dieser Höhe liegt, ist nur wie

---

[1]) Phaed. 75 A πάντα ὀρέγεται; Symp. 206 AB ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί; τόκος ἐν καλῷ; τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις ἐν τῷ καλῷ; damit 207 A τῆς ἀθανασίας ἔρως; D ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. Die Sehnsucht der Seele geschildert Symp. 210 A ff.; Phaedr. 250 A ff. Die einzelnen schönen Körper, Dinge, Seelen nur εἰκόνες, ὁμοιώματα der ewigen Schönheit. Nach Möschler Diss. v. Leipzig 1907 entspricht der Eros im Phaedrus der höchsten Stufe des Eros im Symposion: auch das spricht für die späte Abfassungszeit des Phaedrus. Vgl. auch Eibl a. a. O. 11 ff.

[2]) Die frühere Kritik, welche den „Staat“ in mehrere, der Abfassungszeit nach verschiedene Teile zu zerlegen suchte (vgl. namentlich Krohn, d. platon. Staat, Halle 1876), ist einer besonderen Auffassung gewichen, welche das Einheitliche des Werkes betont. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß dasselbe verschiedene Umgestaltungen im Laufe der Zeit erfahren hat. Das ist aber unkontrollierbar und für unsere Zwecke gleichgültig. Verschiedene Ansichten in dieser Beziehung von Immisch, N. Jahrbb. f. d. cl. Alt. 3; Rohde, Psyche 2, 263 ff.: Dümmler, kl. Schr. 2, 229 ff. u. a. Auf eine allmähliche Abfassung und Publikation des Werks deutet Gell. 14, 3, 3. Auf den pädagogischen und politischen Inhalt des Dialogs ist hier nicht einzugehen, vgl. dazu v. Arnim, d. polit. Theorien d. Altert., Wien 1910, S. 27 ff. und M. Wundt, Gesch. d. Ethik 1, 494 ff.

ein allmählicher Aufstieg: was hinter ihr liegt, ist durch ein tiefes Tal getrennt und führt in fremde neue Gebiete. Der „Staat“ ist sonach der Ausdruck des echtesten Platonischen Denkens: wer Plato verstehen will, muß die Gedanken nachzudenken suchen, die in diesem einzigartigen Werke niedergelegt sind.

Der Grundgedanke, welcher alle Ausführungen des Platonischen Staats bedingt und bestimmt, ist die Existenz und die absolute Geltung eines „Guten“, eines ἀγαθόν, schlechthin. Es gibt ein „Gutes“: in diesem Satze wurzelt Platos Lebensglaube und Weltanschauung[1]). Und dieses Gute ist nicht nur in den Wesen und Dingen in unendlich mannigfaltigen Weisen und Verteilungen als Zweck oder Wert oder wie sonst enthalten: es lebt als Einheitsidee und Einheitssubstanz in einer überirdischen und überhimmlischen Welt, aus der es in unendlichen Strahlungen und Kraftwirkungen seine göttliche Wesenheit betätigt. Die Idee des Guten oder das Gute schlechthin ist für das Platonische Denken von solcher Erhabenheit, Majestät und Wesenstiefe, daß Plato den Versuch, dieses Gute selbst in der Fülle seiner Wesenheit zu bestimmen, ablehnt: nur aus den Emanationen, die ihm entstrahlen, und aus den Wirkungen, die von ihm ausgehen, kann man auf die Absolutheit seines Wesens selbst zurückschließen. Versuchen wir es danach, das Platonische Gute zu bestimmen.

Das Gute, sagt Plato, hat aus seinem Wesen die Sonne erzeugt und in ihr den unerschöpflichen Quell alles Werdens und Wachsens der Natur gesetzt. So ist jenes Gute selbst die letzte Ursache alles Seins und aller Wesenheit geworden. Und

---

[1]) Es gibt ein ἀγαθὸν αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα geliebt 357BC; ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα — ἡ τελευταία ἀπεργασία (im Gegensatz zur ὑπογραφή) — αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν 505 A ff., weshalb 506 D ff. Sokrates an seine ἔκγονοι sich halten will, aus denen jenes absolute ἀγαθόν zu verstehen. Vgl. 511 B μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου — ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν — τὴν τελευτήν; 517 B ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδία — τελευταία; 519 B das höchste μάθημα ἰδεῖν τὸ ἀγαθόν; 526 E; 532 A αὐτὸ τὸ ἀγαθόν durch νόησις zu erfassen; C τοῦ ἀρίστου ἰδέα; 534 C; 540 A αὐτὸ τὸ ἀγαθόν. Der höchste Ausspruch über dieses ἀγαθόν 509 B τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Damit soll gesagt werden, daß dieses Absolute über alles Denken und Verstehen hinausgeht.

dieses höchste Gute ist zugleich die Vernunft schlechthin: denn alle in der Welt und in den Seelen verteilte Vernunft stammt aus jener höchsten Vernunft. Und diesem Guten, als der höchsten Idee, sind alle andern Ideen untergeordnet: sie entströmen, wie dem einheitlichen Lichte die Strahlen, radienförmig jener höchsten schöpferischen Idee[1]. Nur der Begriff der Schönheit erscheint als ein anderer Ausdruck des Guten und wird damit diesem letzteren gleichgestellt: daher von der unendlichen Fülle der Schönheit ebenso wie von der absoluten Wesenheit der Güte dieser Idee die Rede ist[2]. So geht alles Gute und alles Schöne, wie es im Kosmos verteilt zur Erscheinung kommt, auf die höchste Idee des καλοκἀγαθόν zurück: durch tausend Quellen und Kanäle in geheimnisvollen Strömen herniederflutend, tränkt jenes ewig und göttlich Gute die Materie, um dieselbe zur Bewegung und zum Leben zu befruchten. Denn Bewegung und Leben: beides geht von jenem Urquell alles Seins und Werdens aus. Die Bewegungen der himmlischen Körper sind zwar schön und mögen immerhin als Vorbild und Muster der irdischen Bewegung dienen, wie sie mittelbar ja auch die letztere bedingen und auslösen: unendlich größer und göttlicher haben wir uns jene nur begrifflich zu erschließende Idee der Bewegung zu denken, welche wieder die letzte Ursache aller Bewegungen des Himmels ist, und ihrerseits zugleich in der Idee des Guten, als der normativen Bestimmtheit und Bestimmung

---

[1]) Vgl. hierzu Stumpf a. a. O. Die Identität des höchsten Gottes mit dem ἀγαθόν wird in der älteren Zeit fast durchgängig angenommen. Gott ist (Stumpf S. 124) als erste wirkende Ursache für die Welt der Seelen und Dinge αἰτία, ψυχή, νοῦς, θεός zu nennen. Das höchste ἀγαθόν als Quell alles Seins 507 A ff.; 509 B ff.; 529 D ff.; der Vernunft 358 B; 508 A ff.; 509 A; 507 C; 520 B ff.; der übrigen Ideen 511 BC (τελευτᾷ εἰς εἴδη). Gottes Wesen nur aus seinen Wirkungen und aus Analogien zu erschließen 505[a] ff.; Stumpf S. 208 ff. (Sonne; Bild der Höhle); sein Verhältnis zu den Einzelideen und zu der Welt, Stumpf S. 216 ff. Ebenso Peipers ontol. Plat. 279 ff. das ἀγαθόν die Ursache der andern Ideen. Rolfes Philos. Jahrb. 13, 221 ff.; 404 ff.; 14, 161 ff.; 15, 10—19 läßt alle Ideen in Gott selbst sein, so daß sie gleichsam Gott selbst sind; von einem selbständigen Dasein außer Gott, als Urbilder, nach denen Gott schafft, sei keine sichere Spur.

[2]) Das ἀμήχανον κάλλος des ἀγαθόν 509 A; τὸ κάλλιστον = ἀγαθόν 357 B; καλὸν καὶ ἀγαθόν 505 B; αὐτὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθὸν κατ᾽ ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης.

alles Seins, wurzelt[1]). Und mit dieser letzten Ursache und Norm aller Bewegung hängt alle Maß- und Zahlbestimmung zusammen. Und gerade hierfür zeigt der Platonische „Staat“ einen bedeutsamen Fortschritt gegenüber den früheren Dialogen, den wir auf Rechnung einer größeren Vertiefung in die Pythagoreische Lehre setzen dürfen. Die Zahl, als der Ausdruck aller Form- und Maßverhältnisse, gestaltet sich zu einer Idee, die ihrerseits der höchsten Idee des Guten sich ein- und unterordnet, und aus der zugleich die einzelnen Zahlen und Formen wieder als Einzelideen hervorgehen[2]).

Und weiter ist mit der höchsten Idee des Guten die Idee des Lebens unmittelbar verbunden und gegeben. Denn wenn Plato schon im Phaedon die Seelen mit dem Begriff des Lebens unlöslich verknüpft sein läßt, so kann dieses Lebensprinzip nur aus dem letzten Urquell alles Seins stammen: denn dieses höchste Prinzip, der Anfang, die ἀρχή, aller Wesenheit, kann nicht ein starres, ein totes sein: es muß als letzte Ursache alles Lebens selbst ein ewig lebendiges und lebenspendendes sein. Und wenn Plato wiederholt dieser Idee des Guten den Namen des Weltschöpfers gibt, so erkennen wir daraus, daß er tatsächlich dieses Gute als ein lebendiges und persönliches Wesen gefaßt hat, wenn diese seine Persönlichkeit auch weit über alles menschliche Verstehen hinausgeht[3]). Und als Persönlichkeit ist dieser höchste Seins- und Gottesbegriff zugleich räumlich gebunden. Ausdrücklich hebt Plato hervor, daß das Gute, als höchste Idee gedacht, in der freilich nur begrifflich zu erfassenden Idealwelt weilt, wo es als das Voraussetzungslose schlechthin, d. h. als die letzte Ursache alles Denkens und Seins, in der seligen Ruhe seines Selbstbewußtseins thront.

---

[1]) 529 C ff. ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπείπερ ἐν ὁρατῷ πεποίκιλται, κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδύτης ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φέρει· ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὔ; 530 A ff.

[2]) Das ἕν und damit der ἀριθμός als solcher in seiner Bedeutung 524 D—526 C: ὁλκὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν; τῶν ἀγωγῶν καὶ μεταστρεπτικῶν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν 524 D; 525 A; C ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ.

[3]) 530 A ff.; 596 B; Schöpfung der αἰσθήσεις und vor allem des Sehvermögens und des Lichts (Sonne) 507 B ff. usw.

Daß diese höchste Vernunft des Gut-Schönen nur als eine substantielle Wesenheit zu erfassen ist, dürfen wir als zweifellos ansehen. Ihre Wesensverwandtschaft mit der in jeder göttlichen und menschlichen Seele wohnenden Vernunft steht fest: diese Vernunft kann aber nur als aus einer besonderen Substanz bestehend verstanden werden. Hatten die Pythagoreer die Welt des Kosmos mit einer zweiten Welt unendlichen Raumes umgeben, aus dem jener seine Lebenserhaltung, die ἀναπνοή, schöpft, so gestaltet sich für Plato dieser Raum zu dem nur begrifflich zu erfassenden Idealraume, in dem die letzte Quelle alles Seins und alles Werdens, alles Lebens und alles Denkens, aller Werte und aller Zwecke ruht[1]. Aus dieser höchsten Idee des Guten schlechtin lösen sich alle weiteren Ideen aus: zunächst diejenigen, welche das Sein und die physische Wesenheit der Dinge bestimmen; ferner diejenigen Ideen, welche den Wert und den Zweck der letzteren bedingen; endlich alle Ideen, welche das Leben und das Denken in den Organismen schaffen. Stufenweise durchdringen alle diese abwärtssteigenden Ideen den ganzen Weltenstoff und gestalten ihn in die unendliche Mannigfaltigkeit aller Dinge und Wesen. Je reiner und ungebrochener es der höchsten Substanz alles Seines und Lebens gelingt, in der Materie sich geltend zu machen, desto vollkommener erscheint das Einzelding seinem Werte und seinem Zwecke nach; desto ungetrübter vollzieht sich das Denken der einzelnen Psyche; desto lauterer setzt sich die wirkende Kraft des Guten in Handlungen und Taten um[2]. So ist das Gute, die Idee des καλοκἀγαθόν, der eigentliche Weltherrscher: wie ihr das Königtum in der Idealwelt gebührt, so herrscht und bestimmt sie auch in der Sinnenwelt. Aber wie jene Idealwelt, als das Reich der höchsten und aller aus ihr abgeleiteten Einzelideen, diese in ihrer Reinheit und Vollkommenheit darstellt, so erscheinen dieselben in dieser

[1]) 526 C ἐκεῖνος ὁ τόπος, ἐν ᾧ τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος ὃ δεῖ ἰδεῖν; 529 B τὸ ἄνω τὸ ὂν τὸ ἀόρατον; 532 C ἐπαναγωγὴ τοῦ βελτίστου; 533 CD ἄνω; 508 C νοητὸς τόπος; 509 D βασιλεύειν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου; daher oft auf das ἄνω und den οὐρανός verwiesen.

[2]) Vgl. 477 Cff.: δυνάμεις εἶναι γένος τι ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅ τί περ ἂν δύνηται —; D δυνάμεως εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω, ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται —.

niederen Welt der Materie und der an ihr haftenden Sinne nur gebrochen und unvollkommen. Das reine und lautere Licht jener höchsten Welt der Ideen vermag die Materie der diesseitigen Welt nur in Trübungen und Brechungen zu durchdringen [1]).

Wir dürfen annehmen, daß in Platonischer Auffassung die Schöpfung des Kosmos durch die höchste Idee, als den Demiurgen, auf einen bestimmten Einzelakt und damit zugleich auf einen bestimmten einzelnen Entschluß eben jener letzten Ursache alles Seins und Werdens zurückgeht. Und wie die Schöpfung der Sonne, als der nächsten und der sinnlich faßbaren Ursache alles kosmischen Geschehens, auf die Idee des Guten zurückgeführt wird, so dürfen wir auch die Erzeugung des ganzen Götterhimmels und der Seelenwelt auf jene höchste schöpferische Idee als letzte Ursache zurückleiten. Wenn Plato sich nicht bestimmt über die Götter und ihr Reich ausspricht, so müssen wir stets der frommen Scheu und der tief religiösen Strömung uns bewußt bleiben, die seine Seele durchflutet. Den Göttern und den Ideen gegenüber ist es das beste, in Demut und Scheu sich bescheiden und am Glauben sich genügen lassen. Nur dem Denker, der sich, losgelöst von den Hemmungen der Materie, in die reinen Tiefen seiner Seele zu versenken vermag, gelingt es für Augenblicke, jene Götter- und Idealwelt zu schauen. Aber diese kontemplative Versenkung in eine andere Welt bleibt immer nur unvollkommen; und nur der Glaube tröstet, daß dereinst die reine Seele hinauf in die lichten Höhen des

---

1) 476 A ff. περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. Danach die φιθόσοφοι, welche nur auf die ἓν sehen, und die φιλοθεάμονες und φιλότεχνοι und πρακτικοί unterschieden, welche nur τὰ μολλά im Auge haben. Vgl. 479 AE; 484 AB; 494 A; 507 A ff.; 538 D τί ἐστι τὸ καλόν, entgegen der Lehre von den Relationen. So gibt es 445 C auch nur ἓν εἶδος der ἀρετή. Allgemein 479 E τὰ ὡςαύτως ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄντα; οὐσία; 484 AB; C als παράδειγμα τὸ ἀληθέστατον; D ἕκαστον τὸ ὄν; 485 B ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς; 486 A θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας; E τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν, ἕκαστον τὸ αὐτοφυὲς — τοῦ ὄντος; 500 C εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντες; D θείῳ καὶ κοσμίῳ; E τῷ θείῳ παραδείγματι; 501 D τοῦ ὄντος τε ἀληθείας; 525 A usw.

Himmels gelangen wird, wo sie die ewigen Wesenheiten alles Seins und alles Lebens in ungetrübtem Glanze zu schauen vermag. Denn „wir schauen jetzt durch einen Spiegel in Rätselrede, dann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkennen wir es stückweise, dann werden wir es erkennen, wie auch wir werden erkannt sein“ [1]).

Wir müssen das Herabsteigen des „Guten“ in die Erscheinungswelt und seine Verbindung mit den Dingen und Wesen dieser Welt noch etwas genauer verfolgen. Was zunächst die Dinge betrifft, so wird oft betont, daß es viele καλά, aber nur ein καλὸν gibt. Die Idee des καλοκἀγαθόν hat sich also in unendlich vielen und verschiedenen Einzeldingen manifestiert [2]). Sie erscheint gleichsam in unendlich viele Teile zerstückelt und zerstreut. Und diese ihre Bruchstücke und Einzelerscheinungen sind immer nur relativen Wertes: sie bringen niemals die Idee selbst rein und vollkommen zum Ausdruck. Und gleich dem Schönen spiegeln sich auch andere Ideen in den Dingen wieder. Die Begriffe von Größe und Kleinheit, von Gleichheit und Ähnlichkeit, von Maß und Form und andere gestalten die Dinge; sie geben ihnen bestimmte Eigenschaften; sie verleihen ihnen bleibende Wesenheiten und Werte. Besondere Bedeutung kommt hier dem Guten als dem Zweckbegriffe zu: der letztere erscheint als ein alle Dinge und Wesen gleichmäßig bestimmender Faktor. Denn es gibt nichts, das man nicht auf seinen Zweck prüfen und bestimmen könnte [3]). Die Begriffe

---

[1]) Diese Worte des Apostels Paulus 1. Kor. 13, 12 drücken genau das aus, was Plato 514ff. ausführt. Vgl. 530 BC ξυνεθιζόμενοι μορίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ, καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι —; οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ. Daher diese geistige Erhebung 521 C ein εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν — εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος; 517 B τὴν ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον: 519 D ἀνάβασιν — καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν.

[2]) 505 Bff. die wahre und die vulgäre Ansicht über τὰ ὄντα gegenübergestellt: ἀγαθόν und ἀγαθά; 507 A ἓν καλόν und ἀγαθόν, πολλὰ καλά; 494 A.

[3]) 505 A von der τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα: ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. Die Abstufungen des ἀγαθόν allgemein 357 B: das absolute ἀγαθόν; sodann τὰ ἀπ' αὐτοῦ γιγνόμενα; endlich τρίτον εἶδος ἀγαθοῦ, dessen Erreichung mit Mühe verbunden. Über die Einzel-καλά und -ἀγαθά oben S. 309. Über Gott als Zweck Stumpf S. 246ff.

oder Ideen erscheinen demnach als allen Dingen und Wesen gemeinsame, alle Einzelerscheinungen zu einer großen Allgemeinheit verbindende. Sie sind die stabilen und ordnenden Kräfte, welche der Materie in ihrer Wandelbarkeit ein bindendes und verharrendes, ein identifizierendes und konservierendes Element verleihen. So wachsen die Begriffe und Ideen zu Ordnungen empor, welche den Dingen und der Welt immanent sind; sie werden die Normen und Gesetze, welche ihr Werden und Sein beherrschen; sie sind die Prinzipien und zugleich die Zwecke, welche Ursachen und Ziele aller Stoffentwicklung bedingen und bestimmen. Und damit gestalten sie sich zugleich zu den entscheidenden Momenten, für die menschliche Erkenntnis, wenn die letztere nicht am Äußeren der Erscheinungen haften bleiben will, sondern nach dem Wesen der Dinge frägt.

Daß diese Ideen nicht als Gebilde oder Abstraktionen der prüfenden und urteilenden Vernunft gefaßt werden, sondern daß sie als objektiv gegebene, d. h. als in den Dingen selbst schaffende und wirkende Substanzen erklärt werden, ist durchaus im Geiste der Antike gedacht. Aber Vernunft und Glaube verlangen mehr. Denn wenn alle Begriffe und Ideen niemals rein, niemals vollkommen erscheinen, soweit sie in der Sinnenwelt zur Manifestation gelangen, so muß es — das ist ein Postulat der gläubigen Seele — eine Welt geben, in der sie in ungebrochener Wesenheit, in substantieller Reinheit existieren. Und daß dieses tatsächlich Platos Überzeugung ist, darf als zweifellos gelten. Darauf weist schon die Setzung des Helios durch den Demiurgen und die Erschaffung der andern himmlischen Götter. Wird jener als Herr der Erscheinungswelt und als Urheber aller Einzeldinge bezeichnet; und werden die Götter überhaupt als Träger der ἀγαθά charakterisiert, so wird damit klar ausgesprochen, daß die καλά und ἀγαθά der irdischen Welt erst durch die Götter in die Materie hineingetragen worden sind[1]). Das Gute und Schöne

[1]) Die vulgäre Meinung über die Götter verworfen 363 A; 364 BE; 365 D; 366 A; 377 E; 378 A; 380 A. Wie Plato über die Götter denkt, zeigt die Stellung, die er ihnen in seinem Staate anweist: daher der erste und zweite νόμος ihnen gilt. Gott 379 A ff. ἀγαθῶν αἴτιος; selbst ἀγαθός gibt nichts βλαβερὸν καὶ κακόν, sondern nur ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν, daher πολλῶν (weil aller κακά) ἀναίτιος; 380 A δίκαια καὶ ἀγαθὰ ἐργάζεται: seine Strafen gerecht. Der Götter κάλλος καὶ ἀρετή absolut

in den irdischen Dingen hat also eine höhere Ursache und Quelle, aus der sie stammen. Und wieder die Götter sind nur die Mittler der höchsten Idealwelt, aus der nicht nur alles Gute und Schöne, sondern mit diesem zugleich alle schöpferischen und ordnenden Ideen stammen[1]). Es ist also nicht nur ein Geistesakt, in dem die menschliche Vernunft die Begriffe auf ein letztes und höchstes Prinzip zurückführt: dieses höchste Prinzip existiert als eine überweltliche Substanz wirklich und wahrhaftig. Und sie läßt aus ihrer Wesensfülle weiterhin alle einzelnen Ideen hervorgehen, um die irdische Materie zu ordnen, zu gestalten, mit dem Sein der Gottheit zu verknüpfen. Es können also die Ideen gleichfalls nur als Substanzen gefaßt werden, welche in mystischen, aller Sinneswahrnehmung entzogenen, Prozessen sich mit den Dingen verbinden. Ob man diese Ideen, in ihrer Setzung als selbständige für sich existierende Substanzen, Hypostasierungen oder Verdinglichungen, metaphysische Realitäten oder absolute Wesenheiten, oder wie sonst benennen will, muß gleichgültig erscheinen: sie sind nur verständlich als in einem Jenseits, einer transzendenten Idealwelt existierend[2]).

---

381 B ff.; sie können nicht lügen 382 A ff., daher auch nicht sich verwandeln 381 B; 382 E; 389 B. Daß der Staat ihnen einen besonderen Kult stiftet, ist selbstverständlich 427 B ff. τά τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων; ihr Eingreifen in das Weltgeschehen 469 B; 470 A; 492 AE; 499 B; 540 A ff.; Apollon als πάτριος εὐεργέτης, sein Kult in Delphi Mittelpunkt 427 B ff.; 469 A; 540 A. Aber die Götter sind nur Mittler 509 A ff.; 529 D ff. Helios nur als Mandatar πάντων αἴτιος 506 C ff.; 508 ff.; 509 D ff.; 516 B ff.; 546 B das θεῖον γεννητόν an die Zeit gebunden.

1) Hierüber vgl. Stumpf S. 232 ff.; 243 ff., der hier noch einmal alle Beziehungen Gottes zu den Ideen und der Welt zusammenfaßt.

2) Die älteren Ansichten über die Ideen siehe bei Stumpf a. a. O. S. 92 ff., der seine eigene Ansicht S. 97 ff.; 111 f. so formuliert: „für sich existierende geistige Wesen, welche dem Verstande gegenüber die Stelle der Erkenntnisobjekte einnehmen. Man kann sie substantiierte, hypostasierte, objektivierte usw. Begriffe benennen". Ähnlich Überweg, hypostasierte, d. h. zur Substanz erhobene, Begriffe; Bonitz, disp. plat. duae notiones essentia praeditae; Plat. Studd. Realitäten des Was der logischen Begriffe als solche selbständig; Zeller, Allgemeinbegriffe, die nicht bloß in unserm Denken und im Denken der Gottheit existieren, sondern rein für sich und bei sich selbst als die ewigen realen Urbilder dessen, was an ihnen teil hat, seiend, Phil. d. Gr. 2, 1, 643 ff.; Peipers ontol. Plat. 260 per se existentes existentiam essentiae in ipsis conjunctam habent; Trendelenburg, Gedanken Gottes; Riehl, Plato 20 ff. geistige Wesenheiten; E. Pfleiderer, Sokrates u. Plato, Tübingen 1896, Transzendent; Windelband, Platon S. 81, immaterielle Gestalten und Wesenheiten.

Diese Auffassung der Ideen, wie sie die herkömmliche ist, findet nicht nur in den Referaten und Erklärungen der Alten ihre Stütze, sie entspricht auch allein dem plastischen Geiste der Antike, welcher den Begriff nur in seiner Substantialität zu erfassen vermag. Wir müssen deshalb die neuere Auffassung der Ideen, wie sie namentlich durch Natorps Buch „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus" vertreten wird, weil antikem Denken nicht entsprechend, ablehnen[1]). Nicht der logische, sondern der religiöse Gesichtspunkt ist für Plato der entscheidende. Und damit fügt sich Platos Denken in die Weltanschauung ein, welche die Spekulation des gesamten Altertums beherrscht. Es gibt — wenn wir von den Materialisten und Atomisten absehen — für alle Denker ein göttliches „Seiendes", welches als höchste Weltvernunft unabhängig von der Erscheinungswelt ist. Was an den Dingen dieser irdischen Welt bleibend und demnach wirklich „seiend" ist, das kann nur auf

---

[1]) Nach Natorp geht Plato von der Reflexion aus, wie viele oft weit verstreute Dinge dieselbe Benennung führen (z. B. Schön). Es gilt für den identischen Sinn des gemeinsamen Prädikats verschiedener Dinge den allgemeinen Ausdruck zu finden. Das Formale ist also der Ausgangspunkt: das Erfordernis einer haltbaren Begriffsbestimmung. Damit der Begriff des Logischen gegeben: in uns ruht der ὀρθὸς λόγος. Phaedo 73 A; 94 A. Das wahrhaft Seiende kann nur die Logik unseres Denkens geben. Das begriffliche Denken setzt so die λόγοι, Gesetze, denen sich die Dinge ein- und unterordnen. Die Idee als Gesetz Ausdruck des allgemeinen Bestandes der Relationen. Diese einzelnen begrifflichen Bestimmungen ergänzen sich zum logischen Denkzusammenhang, zur gedanklichen Verknüpfung aller solcher begrifflichen Setzungen: zunächst zweier, als Voraussetzung und Folge; dann überhaupt aller Relationen. Damit Einheit und Einstimmigkeit des Denkens mit sich selbst. Erkenntnis der selbsterzeugte Begriff, in dem allein der Gegenstand uns gewiß ist; das eigene Gesetz des Bewußtseins erfaßt erst das Objekt als Objekt des Bewußtseins; Selbstgewißheit der wissenschaftlichen Forschung. Das Logische das ewig gesetzliche; ἰδέα Erzeugung der Gedankeneinheit; εἶδος mehr das Ergebnis. Die Gesetzlichkeit der Methode der oberste Gesichtspunkt der Philosophie; μέθεξις die richtige Subsumtion unter die zulängliche Definition des Prädikats. Die Bewegung des Werdens erklärt sich als Bewegung der Prädikate im Urteil durch Wechsel des Bezugspunktes. Mäeutik: bei sich selbst viel Schönes finden und zur Welt bringen; ἀνάμνησις: das Lernen ein Schöpfen aus oder besser in uns. Das ἀγαθόν nicht ein letztes logisches Prinzip, sondern das Prinzip des Logischen überhaupt, als des unbedingt Gesetzlichen; das καλόν das Formale der inneren Einstimmigkeit, das Transzendentale, Überwissenschaftliche, weil alle Wissenschaft begründend. Außer Natorps genanntem Buche (Leipzig 1903) vgl. noch dessen Rezension von Rodin, D. Litt. Zeitg. 1910, Nr. 22, 23.

jene letzte Quelle alles Seins und aller seienden Bestimmtheiten zurückgeführt werden. Und eben als Vernunft ist dieses höchste Prinzip zugleich die Ursache aller menschlichen Vernunft. Vermag die letztere dem Seienden und dessen Widerspiegelungen in der irdischen Welt nachzudenken, so kann sie dieses nur in ihrem unlöslichen Zusammenhange mit der Gottesvernunft. Wenn Plato die immer wiederkehrenden Prädikate der Dinge unter einheitliche Begriffsbestimmungen zu bringen, und damit die Gesetze oder λόγοι, welche das Werden der Erscheinungswelt beherrschen, in einen logischen Zusammenhang zu bringen sucht; wenn er weiterhin diese Denksetzungen und Denkeinheiten auf eine begrenzte Zahl von Grundbegriffen oder Kategorien, und diese wieder auf ein letztes höchstes Prinzip zurückzuführen bestrebt ist: so geschieht dieses nur im Hinblick auf das göttliche Seiende. Die Gewißheit bleibender Bestimmtheiten an den irdischen Dingen dient ihm zur Bestätigung seines Glaubens, daß es ein ewig unwandelbares Seiendes, ein absolutes Gutes, eine letzte Ursache alles Seins und Werdens, eine höchste Quelle aller Wesenheit gibt. Auf dieser Erkenntnis eines festen und unerschütterlichen Grundes, auf dem auch die wandelbare Erscheinungswelt ruht, baut sich um so sicherer und zuverlässiger sein Vertrauen auf die Gottheit und auf ein überhimmlisches Gottesreich auf, in dessen selige Gemeinschaft seine Seele dereinst zu gelangen hofft[1]).

Die neue Lehre von den Ideen kann ihre Auffassung Platos nur aufrecht erhalten, indem sie diesen religiösen Gesichtspunkt, der für Platos Weltanschauung der entscheidende ist, völlig ignoriert oder wenigstens durchaus zurücktreten läßt. Sie will Plato zu einem modernen Denker und zum Vertreter eines tran-

---

[1]) Die psychologische Entwicklung der Platonischen Ideenlehre, wie sie H. Cohen, Zeitschr. f. Völkerpsychol. 4, 403 ff., treffend zeichnet, kann man sich zu eigen machen: der Geist Platos, in dem sich Mystik und ein Ringen nach einer über dem Werden der Dinge befindlichen abstrakten Wesenheit vereint, wird hier in seiner Einheitlichkeit als ein Schauen des Denkers und Künstlers charakterisiert. Der subjektive Akt des Schauens ist dann nach Cohen von Plato in Abirrung von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt in Substanzen verkehrt. Aber während Cohen hier die Ideen trotzdem noch als Hypostasen festhält, hat derselbe später diese Auffassung verlassen und die Konsequenzen seines transzendentalen Standpunkts gezogen.

szendentalen Idealismus machen, der als solcher mit antikem Denken und antiker Weltanschauung sich in Widerstreit setzt[1]). Natorp, als der Begründer dieser Lehre, ist ehrlich genug einzugestehen, daß Plato an zahlreichen Stellen direkt dieser Auffassung widerspricht. Er weist selbst auf diese Platonischen Aussprüche und Darstellungen hin, die er als Hyperbeln, als mythisch-mystische Einkleidungen, als Ironie und Scherze, als absichtliche Irreführungen, aber doch auch als bedenkliche Abbiegungen von der geraden Bahn der Entwicklung und als Verquickungen der sichern logischen These mit gewagten psychologischen und metaphysischen Hypothesen deutet. Er muß schließlich den Dialog Parmenides als ein großes Rätsel bezeichnen, welches Plato seinen Schülern aufgibt, um zu sehen, ob diese so sicher seine wahre Idee erfaßt haben, daß sie das Rätsel zu lösen imstande sind. Natorp glaubt aber dennoch an seiner Auffassung festhalten zu dürfen[2]). Die jüngeren Nachfolger seiner Lehre haben es sich in dieser Hinsicht bequemer gemacht, indem sie, einem klugen „Eklektizismus" huldigend, nur diejenigen Worte Platos für ihre Beweisführung verwenden, welche sich für diese deuten lassen, dagegen alle Widersprüche ignorieren, oder mit einer kurzen Phrase abtun[3]).

Platos Dialoge bringen eine durchaus einheitliche Auffassung der Ideen zum Ausdruck, welche letzteren — ich wiederhole das — nur als überkosmische Substanzen verstanden werden

[1]) Die Hauptgesichtspunkte, welche gegen Natorps Ideenlehre geltend gemacht werden können, haben E. Hohmann im Progr. v. Rössel 1907; Joël in der Deutschen Litteraturzeitung 1905, S. 401; Gomperz, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18, 441 ff.; Prüm das. 1908, 37 f.; Eibl, Zeitschr. f. Philos. 139, 3 f. u. a. aufgestellt.

[2]) Ähnlich wie Natorp hatte schon C. Fr. Hermann die Ideen als notiones menti propositae gefaßt; später Lotze, Logik S. 501—506 (1874) (wozu vgl. Peipers ontol. Plat. 519 ff.). Die Natorpsche Ansicht vertreten — teilweise schon vor ihm — Caird, evolution of theology in the greek philosophers; Kühnemann, Grundlehren S. 322 (die Idee des Wissens, das Schauen der Idee ein schöpferischer Prozeß; die Wahrheit als das Bewußtsein des sittlichen Menschen; S. 415 ff. die Ideen in unserm Denken sich abspielend; die Annahme, daß die Ideen ein überirdisches Sein für sich, als unsinnige Vorstellung „verworfen"); C. Ritter, der Plato auch den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit abspricht; J. A. Stewart, Platos doctrine of ideas u. a.

[3]) Ich nenne Vorländer, Kinkel, Gesch. d. Philos. 2, 74 ff.; Nic. Hartmann, Logik des Seins in Cohen-Natorps philos. Arbeiten 3; Falter das. 4 und Arch. f. Gesch. d. Philos. 1908, 357 ff.; Br. Bauch, Substanzproblem 130 ff. u. a.

können. Und nur von dieser Auffassung aus erklärt es sich, daß Plato immer wieder die beiden Welten, die Erscheinungswelt und die Idealwelt, einander gegenüberstellt[1]). Hier kann die letztere wieder nicht eine solche sein, die sich der Verstand durch Abstraktion aus der ersteren mühsam in der Seele konstruiert: sie ist eine reale, eine substantielle, deren Gegründetsein in den oberen himmlischen und überhimmlischen Räumen immer von neuem betont wird. Da die Sinnenwelt in ihrer Teilnahme an den Ideen keineswegs selbst des Schönen und Guten und aller anderen idealen Wesenheiten ermangelt, so gilt diese Erfahrungswelt als ein Zwischenzustand von Sein und Nichtsein. Es ruht auf ihr ein Abglanz jener reinen Ideenwelt; sie ist ein Gleichnis, ein Abbild, eine Nachahmung jener vorbildlichen und originalen Welt des Seins. Ja, Plato deutet an, daß er in jenem, aller Sinnenerfahrung entrückten, Reiche der Überwelt sich die Originaltypen aller Einzeldinge denkt, und daß dortselbst auch für alle irdischen Staaten die ewige und unvergängliche Urform existiert[2]). So treten sich Schein und Sein, Abbild und Vorbild, Gleichnis und Urform, Werden und Bestehen, Wandlung und Ordnung, Zeit und Ewigkeit gegenüber. Und es ist der unbesiegliche Glaube an die Wahrheit logischen Denkens, und an die Realität seiner begrifflichen Konstruktionen, welcher zu jenem Idealreiche die Brücken schlägt.

Wie in den Dingen, so ruht auch in den Seelen ein Teil jenes höchsten Guten. Nur daß dieses Gute hier anders sich äußert als in den Dingen. Denn in die Seelen tritt es in seiner höchsten und ursprünglichsten Form als Vernunft oder Denk-

---

[1]) 477 A ff. die δόξα (im Gegensatz zum begrifflichen Wissen) bezieht sich auf ein μεταξύ (zwischen ὄν und μὴ ὄν); daher B die Dinge zugleich ὄντα und μὴ ὄντά; 478 A; 485 B οὐσία und γένεσις, φθορά; 505 D ὄντα und δοκοῦντα; 507 B ὁράσθαι und νοεῖσθαι; 490 A νοῦς καὶ ἀλήθεια, Gegensatz φαίνεσθαι. Die irdischen Dinge stellen 500 C ein ἀφομοιοῦσθαι dar; der Staat gleichfalls nach einem göttlichen παράδειγμα 501 A ff. aus ἀγαθόν und κακόν gemischt 548 C; 585 C; soviel wie möglich θεοφιλές zu machen; 526 E; 527 B ἄνω κάτω; δόξα und οὐσία 533 B; 534 C; 597 A; 598 A. Die beiden Welten und ihre Stufen 510 A ff.; 523 B ff.; 498 D.

[2]) 500 E der Staat nach einem θεῖον παράδειγμα; 592 AB ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾷν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν; 596 A ff.; 597 B ff. die irdischen Dinge μιμήσεις der εἴδη; Beispiel der κλίνη.

kraft ein, und gestaltet damit das ganze psychische Leben[1]). Die Platonische Psychologie, wie sie im Staate dargelegt wird, ist keine andere, als die, welche wir schon aus dem Phaedrus kennen gelernt haben. Namentlich die Dreiteilung der Seele wird konsequent festgehalten. Aber während die andern beiden Seelenkräfte des Empfindens und des Wollens näher dem Leibe stehen, ist die Denkkraft göttlichen Ursprungs[2]). Sie geht mittelbar oder unmittelbar auf das höchste Seinsprinzip, die Vernunft des Guten zurück, und ruht als unverlierbare und unveräußerliche Kraft in allen Seelen. Diese δύναμις ist das Organ, durch dessen Vermittlung die Wahrheit geschaut wird. Subjektiv als Wissen, ἐπιστήμη, objektiv als Wahrheit, ἀλήθεια, gilt das Denken und die durch dasselbe erzielte Erkenntnis als das höchste Gut des Menschen: in dem Denken, dem φρονεῖν, entwickelt sich die ruhende Gotteskraft zur Betätigung; das Denken ist das ἀγαθόν schlechthin; im Denken realisiert sich die als Keim potentiell in der Seele ruhende Gotteskraft. Und in dieser Kraft des Guten, wie sie jede Seele in sich birgt, sind auch

[1]) Nach der vulgären Meinung ist in der ψυχή nichts ursprünglich, nach Plato eine δύναμις und ein ὄργανον der Erkenntnis, welches so umgewandelt werden muß, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· τοῦτο εἶναί φαμεν τἀγαθόν 518 BC; diese δύναμις vermittelt das νοεῖν 508 E; ohne dieses μέγιστον μάθημα des ἀγαθόν ist alles φρονεῖν umsonst 505 A; dieses μάθημα im Gegensatz zu den τέχναι καλαί 511 B. Das ἀγαθόν im Verhältnis zu νοῦς und νοούμενα 508 C; das ἀγαθόν = φρονεῖν 505 B; die ἀγαθοῦ ἰδέα — ἐν νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη 517 C. Die andern ἀρεταί der ψυχή näher dem σῶμα, dagegen ἡ τοῦ φρονῆσαι — θειοτέρου τινὸς τυγχάνει — οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν; 477 D die ἐπιστήμη die größte δύναμις.

[2]) 435 A; 436 Aff.; 504 A; 518 E; 580 C die drei εἴδη der ψυχή einzeln dargelegt; 422 C; 518 E nur das φρονεῖν göttlich; θυμός 375 B; 548 C; 586 C ἐπιθυμίαι 437 D; 590 Aff. Zwiespalt zwischen dem λογιστικόν und den andern beiden Seelenkräften 550 B; Einheit der ψυχή aus den drei Teilen 588 Bff. Die BB. η, θ, ι gehen auf die Wechselbeziehungen der einzelnen Seelenteile genau ein. Diese trichotomische Auffassung der Seele im Gegensatz zum μονοειδές derselben im Phaedon ist ein bestimmter Beweis der späteren Abfassung des Staats und rückt denselben in größere Nähe des Phaedrus, der gleichfalls die Trichotomie vertritt. Sind wirklich, wie Dümmler a. a. O. will (vgl. auch Rohde a. a. O.), im Staat Spuren beider Auffassungen, der älteren vom μονοειδές, der jüngeren von der Trichotomie, so erklären sich diese daraus, daß die Abfassung der πολιτεία jedenfalls über einen langen Zeitraum sich erstreckt. Vgl. im allgemeinen Eibl 158 ff.; A. Leissner, die plat. Lehre v. d. Seelenteilen, Diss. v. München 1910.

die Urbilder aller einzelnen Ideen, wie sie aus der höchsten Idee des ἀγαθόν entspringen, im Keime mit enthalten; auch sie gilt es im Denken zur vollen Realität zu entwickeln[1]). Freilich ist eine solche Entwicklung des schlummernden Keims zur vollen Erfassung der höchsten und aller aus ihr stammenden Ideen eine schwer zu lösende Aufgabe. Denn die Seele und damit auch die Denkkraft ist in den Banden des Leibes festgehalten und von ihnen erdrückt: es gilt daher sich frei zu machen und aufwärts ringend das wahre Sein zu erfassen. Die in der Werdewelt der Sinne haften bleibende Seele wird nie über ein Wähnen und Meinen, ein Glauben und Vermuten hinüberkommen: nur die dem begrifflichen Denken zugewandte Seele wird die Ideen und vor allem das höchste Seinsprinzip des Guten und der Vernunft zu erfassen vermögen[2]). Daher der hohe Preis des logischen Denkens: denn nur der Begriff vermag die Idee in ihrer Reinheit zu formulieren, und alle Bemühung des denkenden Geistes muß darauf gerichtet sein, die Ideen und ihre Herrschaft über die Erfahrungswelt sich klar zur Vorstellung zu bringen. Zu dieser höchsten Stufe der Denkkraft, der Logik und Dialektik, bildet

[1]) Allgemein 351 D die δύναμεις der ψυχή; ihre ἀρετή und ihr ἔργον 353 D ist τὸ ζῆν; daher E τῇ ἀγαθῇ ψυχῇ πάντα ταῦτα (ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι usw.) εὐπράττειν. Die Erziehung hat die Aufgabe, die guten Keime der ψυχή zur Entwicklung zu bringen, 402 C τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά. Die ψυχή 403 D der Ausgangspunkt, sie muß, wenn ἀγαθή ein ἀγαθὸν σῶμα bilden; 408 E; Abstufungen der ψυχή 415 A ff. Die zwei verschiedenen Richtungen (λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν) auf zwei verschiedene εἴδη zurückzuführen 439 C; 544 E; den τρόποι der ψυχαί entsprechend die πολιτεῖαι 445 C. Die Ideen als παραδείγματα in der ψυχή 484 CD. Allmähliches Wachsen der ψυχή 498 B; daher erst im späteren Alter die ψυχαί stark für die Wahrheit 540 A. Die ψυχή, welche nur die Idealwelt im Auge hat, geschildert 500 B ff.; 510 B ff.; 505 A ff. das ἀγαθόν und die ἀγαθά von der ψυχή erstrebt. Belohnung der guten ψυχή schon auf Erden 613 E ff.; Scheiden von der Erde μετὰ καλῆς ἐλπίδος 496 E ff.; 615 D ff.

[2]) Die vier Stufen der Erkenntnis 511 E νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν; ähnlich 534 A δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν καὶ ὅ τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅ τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν. 478 A die ἐπιστήμη ἀναμάρτητος, die δόξα fehlerhaft. 601 E πίστις und ἐπιστήμη gegenübergestellt, δοξαστόν und νοητόν oft. 602 C das Messen Sache des λογισμός, das Nachahmen Sache der niederen Seelenteile; daher die wegwerfenden Urteile über die darstellenden Künste.

die Mathematik die Vorbereitung. Denn die Betrachtung der Zahlen, Größen und Formen, wenn der Verstand dieselben von allen sinnlichen Erscheinungen ablöst und sie rein für sich durchdenkt, gibt dem Geiste schon die Ahnung einer andern Welt. Daher die hohe Wertung von Geometrie und Arithmetik und Astronomie: die aus diesen Einzelwissenschaften erschlossenen Zahlen, Größen und Formen werden selbst zu den ewigen idealen Urbildern aller in der Sinneswelt zur Erscheinung kommenden Größen- und Formgebilde[1]). Die höchste Stufe des menschlichen Denkens nimmt aber, wie schon bemerkt, die Dialektik ein: denn sie vermag allein die, allem Sein und allem Werden zugrunde liegenden, Begriffe und Ideen sich rein zum Bewußtsein zu bringen und damit der Gottheit selbst sich zu nähern[2]). Denn die Liebe zur Erkenntnis des Seins, als des in allem Werden bleibenden Idealen, ist gleichbedeutend mit der Liebe zur Gottheit und vermag allein der unsterblichen Seele Befriedigung und Glück in diesem Leben zu geben, wie sie ihr dereinst im Himmel die Seligkeit gewähren wird[3]).

---

[1]) 484C es kommt auf das ἐγνωκέναι des ὄν an; 518E das φρονεῖν das höchste; 486A ff. τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου πάσης οὐσίας, im einzelnen dargelegt. 490A ff. die Wahrheit muß über alles gehen; 499B ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως; 508A ff. νοεῖν und δοξάζειν, ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν mit dem Licht, das δοξάζειν mit dem τῷ σκότῳ κεκραμένον verglichen; 485AB die Liebe zu allen μαθήματα; 474D der ανήρ ἐρωτικός zugleich der φιλόσοφος; 509A die ἀλήθεια und ἐπιστήμη im Zusammenhang mit dem ἀγαθόν; das ψεῦδος ὑπὸ θεῶν καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται 382C. 473D Forderung ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι.

[2]) Preis der Mathematik 522C ff.: 523A ἑλκτικὸν πρὸς οὐσίαν — 524D ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως — ὁλκὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν; 510D ff.; 526A τὸ ἴσον als die Norm. 526C ff. Geometrie: τοῦ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν 527B; 526E. Astronomie 529C ff.; 530D ἐναρμόνιος φορά. Diese Wissenschaften als Gegenstand der διάνοια bilden den Übergang zur Dialektik als der eigentlichen Betätigung des νοῦς (511C). Ihr gebührt 533C ff. der höchste Preis; sie ist 532A ff. eigentlich nur im Bilde zu erfassen, nicht αὐτὸ τὸ ἀληθές.

[3]) Die Dialektik faßt 534B τὸν λόγον ἑκάστου τῆς οὐσίας; nur die λόγοι ἀληθεῖς 376C. 350A der δίκαιος ἀγαθός und σοφός, der ἄδικος κακὸς und ἀμαθής; 354A der δίκαιος μακάριος; 580C; 576C ff. der schlechte ἀθλιώτατος; 545B Verhältnis der δικαιοσύνη zur εὐδαιμονία; 566D ff. Schilderung der εὐδαιμονία; 613E ff. Tod kein δεινόν 486B; Unsterblichkeit 496E.

Diese Liebe zum wahren Sein muß und wird aber zugleich in der Betätigung des praktischen Lebens zum Ausdruck kommen. Denn wer das Gute als das höchste Weltprinzip und die Einzeltugenden als Emanationen eben dieser höchsten Idee erkannt hat, der kann gar nicht anders, als diesen Ideen selbst nachjagen und sie im Leben zu realisieren suchen[1]). In der Bestimmung der drei Einzeltugenden bleibt Plato der früher gewonnenen Auffassung treu. Ist die Sophrosyne die eigentliche Tugend des Empfindungsvermögens, die Tapferkeit die Betätigung der Willenskraft, so ist die Weisheit die Frucht der Vernunft. Aber wie die letztere, als die Denkkraft, in der Seele die herrschende und bestimmende sein soll, so sind auch die andern beiden Tugenden der Sophrosyne und der Tapferkeit in Wahrheit erst durch die Vernunft und Weisheit der Denkkraft hervorgerufen und geschaffen. Denn sie leitet und bestimmt die Empfindungen und Gefühle der Seele; sie mäßigt und lenkt die Willenskraft: sie schafft so die Harmonie, das Gleichmaß der Psyche[2]). Und diese harmonische Abtönung der seelischen Einzelkräfte zur Gesamttugend wird wieder als Gerechtigkeit, als δικαιοσύνη, definiert: sie wird als das Ideal des individuellen und des staatlichen Lebens einer Prüfung unterzogen, die zu dem Größten gehört, was je ein Menschengeist geschaffen hat. In dieser Prüfung wird der Gerechtigkeit, wie

---

1) Vgl. im allgemeinen M. Wundt, Gesch. d. Ethik 1, 450 ff. Das ἀγαθόν, καλόν in den Handlungen 505 A; 506 A; 357 B. 350 D ἀρετὴ καὶ σοφία als δικαιοσύνη, κακία und ἀμαθία als ἀδικία; jene bringt 351 D ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν, diese μίση καὶ μάχας. 396 C, das εἶδος λέξεώς τε καὶ διηγήσεως des καλοκἀγαθός; 397 A ff.; 400 A βίου ῥυθμοὶ κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου, D εὐλογία καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ; 411 A ff. das rechte Maß der ψυχή. Die πόλις ἀγαθή 427 E ff., wenn die drei ἀρεταί sich in ihr vereinen; 432 B als ihre Harmonie; 442 C; 443 C; 554 E ὁμονοητικῆς καὶ ἡρμοσμένης τῆς ψυχῆς ἀληθὴς ἀρετή. 431 C der Zustand der ψυχή des ἐλεύθερος und umgekehrt; 500 D die ganze ἀρετή in ihren Einzeltugenden verwirklicht. 544 E ff. die ἀρετή modifiziert nach den ἤθη der ψυχή.

2) 374 E ἀνδρεία der φύλακες; 380 E; 386 A; 410 D Gymnastik; 429 A ff. Definition der ἀνδρεία; σωφροσύνη 389 D ff.; 402 C ff.; 404 E; 413 C; 430 D ff.; 432 A; 485 E; 553 C; 558 C ff.; 559 D ff.; 571 A ff.; 579 C ff.; 580 D; 581 E ff.; σοφία 438 B ff. Verhältnis der drei Tugenden 435 A ff.; 504 A. BB. η, θ, ι Verhältnis der Einzeltugenden zueinander.

sie im Leben sich brüstet und geberdet, die falsche Larve heruntergerissen, und ihr diejenige Gerechtigkeit gegenübergestellt, die um ihrer selbst willen geschieht und die allein des wahren Weisen würdig ist[1]).

Platos Weltanschauung — in diese Worte wollen wir unser Urteil zusammenfassen — wurzelt in einem Dualismus. Der absolut wandelbaren und damit jeder Konstanz ermangelnden Materie stehen die ewig unveränderlichen, in ihrer Wesenheit verharrenden Ideen gegenüber. Aber zwischen diesen beiden, unversöhnlich und unvereinbar scheinenden, Reichen hat der höchste Weltschöpfer, in dem die Idee des Guten personifiziert ist, einen Ausgleich und eine Verbindung hergestellt, indem er in die Mitte beider Welten die von ihm erschaffenen Götter, Dämonen und Seelen gestellt hat, denen die Aufgabe zufällt, die Materie in eine planvolle und zielbewußte Bewegung zu versetzen[2]). Und in diesem Prozesse lassen Götter, Dämonen und Seelen, da sie selbst, wenn auch nicht in absoluter Weise, teilhaben an der Wesenheit der Idealwelt, die Gaben der letzteren zur irdischen Materie herabgelangen, um auch dieser am Sein beschränkten Teil zu gewähren. So gestaltet sich der Dualismus zu einem triadischen Systeme: Götter, Dämonen und Seelen stellen eine organische Verbindung zwischen der Welt des Seins und derjenigen des Nichtseins her. Und das Werden des Kosmos

---

[1]) In der Unterredung mit Polemarch verschiedene Versuche 331 D ff.; 335 A usw., die δικαιοσύνη vom vulgären Standpunkte aus zu definieren. Sodann 336 B ff. in der Unterredung mit Thrasymachus der Gegensatz der rücksichtslosen Geltendmachung der selbstsüchtigen Triebe: 338 C τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον. Von einem höheren Standpunkte aus wird dann 357 A ff. in den Unterredungen mit Glaukon und Adeimantes die δικαιοσύνη erfaßt und hier ein ergreifendes Bild derjenigen δικαιοσύνη entworfen, wie sie in Wirklichkeit in der Welt herrscht und doch nur eine Fratze der wahren δικαιοσύνη ist. Vgl. dazu Apelt, d. Wert des Lebens nach Platon. Göttingen 1907; M. Wundt, Gesch. d. gr. Ethik 1, 496 ff.

[2]) Die enge Verwandtschaft von Göttern (die gleichfalls ψυχαί in erster Linie), Dämonen und Seelen ergibt sich aus der Darstellung des Phaedrus. Auch der Eros Sympos. 202 E ist ein δαίμων und πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστιν θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Stumpf a. a. O. S. 111 f. unterscheidet deshalb richtig drei Gebiete des Seienden: aber den Seelen sind auch die Götter und Dämonen beizuzählen. Indem aber Plato die Idee des Guten auch als den absoluten Gott bezeichnet, bringt er in sein triadisches System Konfusion.

und seiner Einzeldinge ist das Resultat dieser zwischen beiden Welten geschaffenen Verbindung[1]).

Der echte Platonismus hat in den vorstehend charakterisierten Dialogen seinen Ausdruck und seinen Abschluß gefunden. Diese echtplatonische Lehre wurzelt in dem Gegensatze von Materie und Gottessubstanz, von Werden und Sein, von Erscheinungswelt und Idealwelt. Aristoteles bezeugt es, daß die philosophische Spekulation Platos in ihren Ursprüngen an die Heraklitsche, sowie die Pythagoreische Lehre anknüpfte, und daß sie zugleich die Sokratische Begriffslehre übernahm: diese Ursprünge haben ihre unverkennbaren Spuren bewahrt. Den Ioniern verdankt Plato den Gedanken der ewig wandelbaren Materie; den Pythagoreern die Lehre von den göttlichen und bleibenden Formen, die in Platos Denken in die idealen Artbegriffe sich gewandelt haben. Auf diese Umwandlung hat die Sokratische Lehre eingewirkt, welche ein Reich ethischer Begriffswerte schuf, die allein der Erscheinungswelt eine bleibende Geltung verleihen können. Aber während Pythagoras und Sokrates ihre Formen, Begriffe und Werte in und an den Dingen suchten, hat Plato seine Ideen zu überirdischen Wesenheiten erhoben, deren Widerspiegelungen in den irdischen Dingen zur Erscheinung kommen[2]).

Diese Form der Sokratisch-Platonischen Lehre hat später eine Erweiterung erfahren, welche fremde Elemente in die einheitliche Ideenwelt Platos hineingebracht hat. Durch seine Reisen nach Unteritalien und Sizilien war Plato in nähere Berührung mit dem eleatisch-pythagoreischen Gedankenkreise ge-

---

[1]) Die Erschaffung der Seelen geht, ebenso wie die der Götter und Dämonen, auf den Weltschöpfungsakt zurück, daher die Anzahl der Seelen sich weder vermehrt noch abnimmt, Resp. 611 AB. Und damit ist die Notwendigkeit der Seelenwanderung gegeben. Die Rückkehr in den Himmel ist nur wenigen möglich, Phaedr. 249 A; Resp. 615 E. Die große Mehrzahl der Seelen versinkt in Sünde und Schuld und kann sich nicht mehr zu ihrem Urzustande durchringen. Doch findet periodenweise, wie es scheint, Phaedr. 248 E ff., eine allgemeine Restitutio in integrum statt.

[2]) Die Abhängigkeit Platos von Heraklit, Pythagoras und Sokrates Aristot. 987ª 29 ff. Die innere Verwandtschaft der Platonischen ἰδέαι oder εἴδη mit den Formen, σχήματα, der Pythagoreer kann nicht verkannt werden.

kommen[1]), und diese nähere Bekanntschaft fremder Lehrsysteme ist von schwerwiegenden Konsequenzen für seine eigene Lehre geworden. Betrachten wir die eleatischen und die pythagoreischen Einflüsse gesondert, so darf als wichtigstes Ergebnis eleatischer Einwirkungen die Tatsache bezeichnet werden, daß Plato den ethischen Gesichtspunkt, der für ihn bislang der entscheidende und maßgebende gewesen, mit dem metaphysischen und ontologischen vertauschte. Das beweisen die drei Dialoge Parmenides, Sophistes und Politikos, die ganz von eleatischem Geiste erfüllt sind[2]).

Daß der Dialog Parmenides den Zweck verfolgt, die eleatische Lehre von dem Einen Seienden, dem ἓν ὄν, zum Ausdruck zu bringen, kann nicht zweifelhaft sein. Parmenides, als Repräsentant der eleatischen Schule und Lehre, erklärt ausdrücklich, daß er seine Grundlehre, ὑπόθεσις, darlegen wolle. Und da er in dem einleitenden Teile des Dialogs die bestimmte Ablehnung

[1]) Die Bedeutung dieser Reisen für Platos philosophische Entwicklung ist in neuster Zeit wiederholt betont: vgl. Wendland, Preuß. Jahrbb. 136, 193—220; Eberz, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 252ff.; 435ff. Doch betonen die genannten Forscher mehr die Wirkung der Reisen auf das politische Urteil Platos. Wichtiger aber noch ist die Wirkung für die allgemeine philosophische Spekulation Platos.

[2]) Diese drei Dialoge werden schon äußerlich als der eleatischen Lehre gewidmet dadurch gekennzeichnet, daß Parmenides bzw. der ξένος aus Elea die Rede führen. Über den Parmenides verweise ich auf Natorp, Platos Ideenl. 215ff.; W. Dietrich, d. Platonische Dialog Parmenides u. d. Ideenlehre, Diss. v. Erlangen 1910 bringt selbst keine neuen Gesichtspunkte, gibt aber eine genaue Analyse der früheren Schriften über diesen Gegenstand S. 1ff.; S. 49ff. Das Gespräch selbst beruht auf Fiktion: Theaet. 183Ef.; Parm. 126Aff.; Soph. 217C. Daß der Dialog der Zeit nach der zweiten Reise Platos angehört, zeigt die Erwähnung des Aristoteles als des νεώτατος: derselbe trat erst 366 in den platonischen Schülerkreis ein. Im folgenden bezeichne ich die Inszenierung des Gesprächs und die Kritik der Ideenlehre, Kap. 1—9 als Einleitung, Kap. 10—23 als ersten, Kap. 24—27 als zweiten Teil. Die Worte 137B ἀπ' ἐμαυτοῦ ἄρξωμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως schließen jeden Zweifel aus, daß Parmenides seine eigene, d. h. die eleatische, Lehre darlegen will. Die Auffassung des Dialogs von Eberz, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1907, 81ff., wonach Plato, 366 von Sizilien zurückgekehrt, von der kritischen Lage hört, in welche die Akademie durch Aristoteles' ketzerische Ansichten gelangt ist, weshalb er jetzt unter dem Namen des Parmenides (weshalb?) Aristoteles bekämpft, bleibt für mich unannehmbar. Ebensowenig kann ich Eberz' Kombinationen über den Theaetet, Sophistes, Politikos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21; 22 (der ξένος Ἐλεάτης soll Plato selbst; Theaetet Dion usw. sein) für glaubwürdig halten.

der Ideenlehre ausgesprochen hat, so ist die Beziehung auf die letztere ausgeschlossen: es ist immer nur von dem ἓν ὄν seiner eigenen, d. h. der eleatischen, Lehre die Rede. Nun war, wie wir sahen, die eleatische Weltanschauung in einer doppelten Form vertreten: die Monisten strengster Observanz, wie sie in des Parmenides Einheits- und Seinslehre zum Ausdruck kommt, wollten allein das bewegungslose ἓν als wirklich seiend anerkennen, indem sie die Erscheinungswelt in ihrer Bewegung als auf Täuschung beruhend darstellten; die einer ausgleichenden Tendenz huldigenden eleatischen Forscher, wie dieselbe in der Parmenideischen Scheinlehre und ebenso schon bei Xenophanes und in Melissus' Auffassung sich zeigt, suchen das ἓν der Gottessubstanz mit den πολλά der Erscheinungswelt organisch zu verknüpfen und auszugleichen. Dem entspricht genau der Beweisgang des Dialogs Parmenides. Derselbe zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster von der Voraussetzung ausgeht, daß es ein ἓν ὄν gibt, d. h. daß eine göttliche Substanz existiert, welche, als das allein wahrhaft Seiende und unverändert Bleibende, der wandelbaren Erscheinungswelt zugrunde liegt. Den zwei Richtungen der eleatischen Schule entsprechend, die ich soeben charakterisiert habe — der strengeren, welche aus dem Begriffe des Seins heraus ihr ἓν entwickelte und somit allen Zusammenhang mit der Erscheinungswelt leugnete; der ausgleichenden, welche den Zusammenhang beider Welten zu erklären suchte —, wird das ἓν in zwei gesonderten Thesen entwickelt. Die eine, der strengeren Auffassung entsprechend, betrachtet das ἓν als allein auf sich selbst angewiesen, ohne Beziehung zur Erscheinungswelt; die andere, der ausgleichenden Tendenz entsprechend, zeigt, daß das ἓν ohne Wechselbeziehung zu den πολλά der Erscheinungswelt nicht zu denken ist[1]). Und diese beiden Thesen finden ihre Ergänzung in den Antithesen, welche von der Erscheinungswelt ausgehen. Sie zeigen, daß die letztere, losgelöst von dem ἓν der Gottessubstanz und allein für sich gefaßt, jeder Existenzmöglichkeit ermangelt; daß sie demnach

[1]) Auf das ἓν als ὄν bezieht sich Kap. 10—21, von denen 10—12 das ἓν in seiner Isolierung, 13—20 in Verbindung mit den πολλά zeigt, worauf 21 nachweist, daß beide Verhältnisse des ἓν denkbar sind, wenn man sie zeitlich aufeinanderfolgend ansetzt.

in absoluter Weise auf die Verbindung mit dem ἕν angewiesen ist. So stehen die vier Beweisgänge, deren zwei von der Betrachtung des ἕν, deren andere zwei von der Betrachtung der πολλά ausgehen, in engstem Zusammenhange[1]). Ihr gemeinsames Ergebnis besagt, daß — wenn man die Existenz einer einheitlichen Gottessubstanz voraussetzt — notwendig eine innere Wechselbeziehung zwischen ihr und der Erscheinungswelt sich ergibt. Die Gottessubstanz, auf sich allein gestellt, ist undenkbar: und ebenso ist die Erscheinungswelt, losgelöst von jeder Verbindung mit der göttlichen Einheitssubstanz, eine logische Unmöglichkeit. Beide Weltfaktoren sind also aufeinander angewiesen. Damit wird zugleich die strenge Richtung der eleatischen Schule widerlegt und zurückgewiesen; die den Ausgleich erstrebende mildere Auffassung wird als die allein berechtigte anerkannt. In ihr allein liegt die Möglichkeit für die Lösung des Welträtsels.

Daß in diesem ersten Teile die eigentliche Bedeutung der gesamten Beweisführung des Dialogs beruht, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß ihm 14 Kapitel gewidmet sind, während der zweite Teil in vier Kapiteln seine Erledigung findet. Dieser zweite Teil erklärt sich daraus, daß der Dialog nicht nur die eleatische Lehre selbst wiedergeben, sondern zugleich die in der eleatischen Schule zur Anwendung gebrachte Methodik zeichnen will. Ging der erste Teil von der Voraussetzung aus, daß ein göttliches ἕν existiert, so erforderte die Vollständigkeit des dialektischen Räsonnements, nun auch das Gegenteil dieser Voraussetzung, die Nichtexistenz dieses ἕν, zu betrachten. Was ergibt sich, ist die Frage, wenn man ein solches göttliches ἕν als nicht existierend annimmt? Entsprechend der Beweisführung des ersten Teils wird auch diese Voraussetzung einmal in bezug auf das ἕν selbst, sodann in bezug auf die πολλά der Erscheinungswelt erörtert; sie wird zugleich einmal vom Standpunkte der rigoroseren Auffassung, d. h. in absoluter Weise, sodann vom Standpunkte ausgleichender Tendenz, d. h. relativ, behandelt.

[1]) Kap. 22 betrachtet τὰ ἄλλα, d. h. die Erscheinungswelt, in Beziehung zum ἕν, Kap. 23 in ihrer Isolierung. Kap. 22 gehört deshalb als Ergänzung zu Kap. 13—21; Kap. 23 bildet die Ergänzung zu Kap. 10—12.

Das Resultat dieser Ausführungen ist, daß, wenn man wirklich die Existenz des ἕν als der kosmischen Grundsubstanz in absoluter Weise leugnet, damit alles Sein und alles Werden in Nichts sich auflöst. Wird damit diese Auffassung als innerlich unmöglich erwiesen, so ergibt nun die relative Betrachtung des ἕν als μὴ ὄν, daß selbst unter dieser Voraussetzung ein ἕν dennoch in irgend einer Form als existierend angenommen werden muß, während die πολλά gleichfalls ohne das ἕν auseinanderfallen und jedes Zusammenhangs und Verständnisses entbehren würden [1]. So muß auch dieser zweite Teil dazu dienen, den ersten Teil, und zwar in seiner relativen Auffassung eines Wechselverhältnisses zwischen ἕν und πολλά, d. h. zwischen Gottessubstanz und Erscheinungswelt, zu ergänzen und zu betätigen. Die göttliche Einheitssubstanz und die unendlich verschiedenen Dinge der Erscheinungswelt sind auf eine organische Wechselbeziehung mit Notwendigkeit angewiesen: jene ist ohne Verbindung mit den Einzeldingen der Welt undenkbar, diese sind ohne Basierung auf dem göttlichen ἕν in sich unmöglich.

Daß auch die Beweisführung im einzelnen die eleatischen Gedankengänge widerspiegelt, zeigt sich darin, daß die einzelnen Begriffe, welche von den verschiedensten Seiten aus ihre Besprechung erfahren — Sein und Nichtsein, Ganzes und Teile, Eines und Vieles, Identität nnd Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung u. a. — alle diejenigen Momente wiedergeben, welche wir schon von Xenophanes und Parmenides in Beziehung zum ἕν und zu den πολλά oder dem ἕτερον gebracht sehen [2].

---

[1]) Kap. 24 betrachtet das ἕν als μὴ ὄν in relativer, Kap. 25 in absoluter Auffassung; ebenso Kap. 26 τὰ ἄλλα relativ, Kap. 27 in seiner absoluten Isolierung. Es gehören also Kap. 24 und 26 zusammen und ergänzen sich, während Kap. 25 und 27 die vollkommene Unmöglichkeit sowohl des ἕν wie der πολλά in ihrer Isolierung erweisen.

[2]) Dieselben Begriffe werden sodann im Sophistes einer erneuten Prüfung unterzogen, welche die pointierte Beweisführung des Parmenides bestätigt und ergänzt. So wird das Resultat des Parmenides 144B ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἡ οὐσία νενέμηται, daher κατακεκερμάτισται ἄρα ὡς οἷόν τε σμικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται, πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας vom Standpunkte der Dinge selbst Soph. 257C dahin bestimmt: ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι; 260B τὸ μὴ ὄν — κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον.

Das Resultat des Dialogs Parmenides findet im Sophistes seine Bestätigung. Auch sein ὄν, wie es hier einer eingehenden Untersuchung von dem eleatischen Gastfreunde unterzogen wird, kann nur das eleatische ἕν sein, d. h. die immanente Gottessubstanz, das Grunddogma der eleatischen Schule. Und auch hier wird das ἓν ὄν nicht in absolutem Sinne aufgefaßt, wie es Parmenides selbst einst in seiner Seinslehre vertrat; im Gegenteil hebt der eleatische Redner wiederholt hervor, daß der Parmenideische Satz, nur das ὄν sei, dem μὴ ὄν komme keine Existenz zu, nicht den Tatsachen entspreche. Auch dem μὴ ὄν, als dem Parmenideischen Ausdruck für die Erscheinungswelt, komme in gewissem Sinne ein Sein zu, während umgekehrt das ὄν nicht ein absolut, sondern nur ein relativ Seiendes sei[1]). Denn wie von dem Spiegelbilde einer Naturerscheinung nicht geleugnet werden könne, daß es vorhanden sei und daß es im Verhältnis zur Originalerscheinung eine Nachbildung, ein ἕτερον τοιοῦτον, darstelle, so könne auch der Erscheinungswelt selbst, als dem Abbilde des wahren Seins, eine Existenz im allgemeinen nicht abgesprochen werden. Und umgekehrt könne das ὄν nicht als ein absolut bewegungsloses, wie es aus dem starren Seinsbegriff gefolgert wird, verstanden werden. Um das zu erweisen, wird an der bisherigen Forschung Kritik geübt und dargelegt, daß einerseits jede dualistische Weltanschauung und Welterklärung dennoch ein einheitliches Prinzip voraussetze, in dem der dualistische Gegensatz seinen Ausgleich finden muß; daß anderseits aber auch der Monismus nicht ohne die Annahme von Gegensätzen und dualistischen Momenten auskomme, die aus dem ἕν mit Notwendigkeit sich entwickeln. Und eben dieses höchste

[1]) Soph. 243 CD die Worte τῶν μὲν τοίνυν πολλῶν πέρι καὶ μετὰ τοῦτο σκεψόμεθ', ἂν δόξῃ, περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρώτου δὴ σκεπτέον bezeichnet das ὄν selbst als dasjenige, auf dessen Definition es vor allem ankomme. Diese Kritik der Lehre vom Sein geht von den herrschenden Lehren der Eleaten, Ionier und des Empedokles aus 243 C ff.: sie zeigt, daß das ὄν hier durchaus als das physikalische bzw. metaphysische Sein zu verstehen ist. Daß dem μὴ ὄν — in alteleatischem Sinne — ein gewisses Sein zuerkannt werden muß, wird 236 E ff. ausgeführt, daher 241 D die Verwahrung τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ; ähnlich 242 C; 258 C ff. Über die εἴδωλα und ihr Verhältnis zum ἀληθινόν 239 D ff.

Prinzip, ohne welches die dualistische Welterklärung nicht auskommt, und in dem auch die Gegensätze der Erscheinungswelt, die der Monismus wieder nicht ignorieren kann, ihre Lösung finden, kann nur eine unsichtbare, nicht mit den Sinnen zu erfassende, Einheitssubstanz sein, die im Sein, als ὄν, ihren signifikanten Ausdruck erhält. Dieses ὄν als das letzte Weltprinzip wird als eine Kraft des Wirkens und Leidens definiert und aus dieser seiner begrifflichen Wesenheit alles Weltgeschehen abgeleitet[1]. Damit wird aber diesem ὄν, als dem letzten und höchsten Weltgrunde, die Fähigkeit der Bewegung zugeschrieben. Denn wie könnte, ruft der Eleat aus, überhaupt von Leben und Seele und Denken dieser höchsten Seinssubstanz die Rede sein, wenn wir dasselbe als absolut bewegungslos annehmen wollten. Und doch ist es selbstverständlich, daß wir diesem ὄν, wenn es Weltprinzip sein soll, diese Eigenschaften des Lebens, der psychischen Funktion, der Denkkraft zuschreiben. Dasselbe kann nicht als ein unnahbar heiliges und mystisches Wesen, ohne Vernunft und in starrer Bewegungslosigkeit ruhend, gefaßt werden: es muß durch seine Bewegung die Fähigkeit haben, sich zu betätigen und schöpferisch zu wirken[2]. Anderseits aber kann diesem ὄν, als dem höchsten Seinsprinzip, wieder nicht ein Verharren in seiner Identität, ein In-sich-selbst-Sein und -Bleiben, abgesprochen werden. Denn wäre es in ewiger Bewegung und nur in Bewegung, so schlösse sich ja jede begriffliche Bestimmung und Bestimmtheit und damit jede Erkenntnis

---

1) 245 E ff. führt ein neues Moment ein: es handelt sich um die οὐσία. Betreffs dieser findet eine Kritik zunächst der Materialisten statt, welche zeigt, daß dieselben ein ἀόρατον anerkennen müssen. Die Definition des ὄν gibt 247 DE λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον, ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰς μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

2) 248 E f. ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι. Die Antwort auf diese Frage lautet δεινὸν μέντ' ἄν, ὦ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν: ein Sein in vollkommenem Sinne ohne Bewegung und Leben ist unmöglich. Nur wenn man diese Worte auf die Platonischen Ideen bezieht, ergeben sich Inkongruenzen: für das eleatische ἕν sind sie völlig berechtigt. Damit erledigen sich Eibl's Konsequenzen a. a. O. 177 ff.

seines Wesens aus. So ist die Folgerung unabweislich, daß dem ὄν weder die absolute Ruhe, noch die absolute Bewegung zugesprochen werden kann: es ist ebenso als unbewegt, wie als bewegt zu fassen[1]).

Um diesen scheinbaren Widerspruch zu erklären, tritt der eleatische Redner in einen neuen Beweisgang ein, der die Lösung der Aporie gibt. Diese Lösung liegt in der neuen Lehre, daß die Begriffe untereinander in Wechselbeziehung stehen. Der einzelne Begriff kann nicht isoliert für sich aufgefaßt werden, wie es die Sophistik verlangt: er hat teil an andern Begriffen, die ihm eine vielseitige Beziehung geben. Es ist Sache der Dialektik, als der höchsten Wissenschaft, zu prüfen, welche Begriffe mit dem Sein als solchem verbunden werden können: und so werden die Begriffe der Ruhe und der Bewegung, der Identität und der Verschiedenheit einer Kritik unterzogen, um zu zeigen, daß, wenn diese Begriffe unter sich in Gegensatz stehen und sich somit ausschließen, sie sich doch mit dem Begriff des Sein als solchen verbinden lassen. So wächst das Sein zu dem höchsten Prinzip empor, in dem jene vier Hauptbegriffe der Ruhe und der Bewegung, der Identität und der Verschiedenheit ihren einheitlichen Mittel- und Ausgangspunkt finden. Es ist zu beachten, daß diese vier Begriffe eben diejenigen sind, um welche sich seit dem Beginn aller philosophischen Spekulation die Forschung gedreht hat. Daher in erster Linie hier immer nur von den Ioniern einerseits, als von den Vertretern der Bewegung, von den Eleaten anderseits, als den Vertretern der Ruhe, die Rede ist. So ist das ὄν gleichsam aus den gegensätzlichen Begriffen von Ruhe und Bewegung gemischt. Zugleich ist jeder dieser drei Begriffe in sich selbst identisch, von den andern beiden verschieden; und so wird auch das ὄν selbst wieder, als den Begriff der Identität in sich tragend, dennoch zugleich zu einem ἕτερον den andern Begriffen gegenüber. In dem ὄν vereinen sich somit die Begriffe der Ruhe und der Bewegung, der Identität und der Verschiedenheit. Und so

[1]) 249 B ff.: τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτό ist ohne στάσις nicht denkbar. Daher die Folgerung 249 D κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν. Weder als absolut ἀκίνητον 249 B, noch als absolut κινούμενον wäre eine Erkenntnis möglich.

wird das ὄν das Einheitsprinzip, die Einheitssubstanz, die, in sich ruhend und in sich identisch, dennoch zugleich die Bewegung und die Verschiedenheit aus sich hervorgehen läßt[1]). Ist nun aber dieses ὄν, als höchstes Weltprinzip und letzter Urgrund alles Seins und Werdens, das Sein schlechthin, so werden damit Bewegung und Verschiedenheit zum ἕτερον, oder μὴ ὄν in altparmenideischem Sinne. Dieses μὴ ὄν kann danach nicht in dem alten Sinne als schlechthin undenkbar und unmöglich verstanden werden: es nimmt selbst in seiner Verbindung und Beziehung zum ὄν am Sein teil. Der Erscheinungswelt als solcher — das ist das Resultat der Beweisführung — kommt Teilnahme am Sein zu: sie hat Existenzberechtigung, indem sie im höchsten Sein ihre Wurzel hat. Als das ἕτερον oder θάτερον, das Andere, als τὰ πολλά, die vielen Einzeldinge, als ἄπειρον, die unendliche Masse der Materie, ist die Erscheinungswelt. Es kommt ihr ein Sein zu und dieses Sein steckt in unlöslicher Wechselbeziehung zum höchsten, zum absoluten Sein der Gottessubstanz[2]).

So bringt der Sophistes dem im Parmenides nachgewiesenen notwendigen Zusammenhange von ἕν und πολλά die volle Bestätigung. Es handelt sich hier also nicht um die bloße Bestimmung der Möglichkeit des Urteils und der Verknüpfbarkeit der Fundamentalbestimmungen des reinen Denkens: es ist im Gegenteil vom Sein und Werden der Welt die Rede. Geht die Beweisführung von der Prädikabilität der Begriffe aus, so ist daran zu erinnern, daß nach eleatischer Lehre der Denkprozeß dem Weltprozeß entspricht: die im Denken realisierbare Verbindung der Begriffe ist nur das Abbild dessen, was im realen Sein des Weltgeschehens sich vollzieht. Die Subsumierung von

[1]) Der ganze Beweisgang wird im dritten Hauptteile 249 D ff. gegeben. 252 E ff. wird an dem Beispiel der Töne und der Buchstaben gezeigt, daß nur bestimmte γένη eine μῖξις miteinander zulassen, andere nicht; und auf Grund dessen die Begriffe στάσις und κίνησις, τὸ ταὐτόν und τὸ ἕτερον in ihrem gegenseitigen Verhältnisse wie in ihrer Beziehung zum Sein schlechthin geprüft.

[2]) Das Resultat ist, daß das μὴ ὄν nur als ἕτερον zu verstehen ist 256 E ff., das ἕτερον ist aber stets relativ, während das ὄν in absolutem oder relativem Sinne gefaßt werden kann 254 C ff. Es sind die Reiche der οὐσία und der γένεσις 248 A ff. (so auch Polit. 269 C ff.) allerdings geschieden, sie stehen aber doch im Verhältnis einer merkwürdigen συμπλοκή 240 C.

Ruhe und Bewegung, von Identität und Verschiedenheit, unter den Begriff des Sein ist im Denken nur deshalb möglich, weil sie sich ebenso im Weltprozeß vollziehen kann und vollzieht.

Die Dialoge Parmenides und Sophistes sind Dokumente der späteren eleatischen Schule. Plato hat in ihnen Methode und Lehrgehalt der letzteren, wie er sie auf seinen Reisen kennen gelernt hatte, verewigt. Er ist objektiv genug gewesen, selbst die Kritik der Ideenlehre, die er in Elea erfuhr, wiederzugeben[1]. In welchem Grade er selbst diese Lehren in seiner Darstellung gemodelt hat, können wir nicht ersehen. Jedenfalls bringen die Dialoge den späteren Standpunkt eleatischen Denkens zum Ausdruck, der sich nicht mit der starren Verneinung der Erscheinungswelt, als der werdenden und damit nicht seienden, begnügte, sondern eine organische Verbindung zwischen dem Sein der göttlichen Einheitssubstanz und dem Werden der vielen Einzeldinge herzustellen beflissen war[2].

Können wir also die Dialoge Parmenides und Sophistes nicht ohne weiteres für die Erkenntnis der platonischen Lehre selbst verwenden, so sind sie doch auch nicht bedeutungslos für diesen Zweck. Denn die Energie, mit der die eleatische Lehre das Sein der einheitlichen Gottessubstanz betonte und vertrat, ist auch der platonischen höchsten Idee zugute gekommen. Reiner und tiefer hat sich damit dieses höchste Weltprinzip gestaltet. Und es ist nicht mehr der spezifisch ethische Gesichtspunkt, der Plato fortan leitet: es ist das reine Sein, aus dem

[1]) Auch der Sophistes akzeptiert keineswegs den Standpunkt der τῶν εἰδῶν φίλοι, welche γένεσις und οὐσία absolut unterschieden wissen wollen und demnach zwar behaupten, daß γενέσει μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, von der οὐσία aber dieses nicht anerkennen 248 A ff. (255 C ff.). Hier können οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι nicht speziell die Megariker bezeichnen, sondern auch die Platoniker, gegen deren κοινωνεῖν der Materie an den Ideen sich der Eleat wendet. Plato's Auffassung des Verhältnisses von Idee und Erscheinungsding (durch ein κοινωνεῖν) ist dem Eleaten zu äußerlich: er nimmt eine Evolution an, wie sie schon Melissus vertrat. Es ist bezeugt (vgl. meine Abhandl. Rhein. Mus. 64, 200 f.), daß gerade die spätere eleatische Schule die Lehre von dem ὅλον, dem Absoluten, als der οὐσία κοινή vertrat, aus der sie die Erscheinungswelt durch Evolution ableitete.

[2]) Die Termini der Mischung, Zerteilung, Spannung, wie sie in den Dialogen der eleatisch-pythagoreischen Periode sich finden, Eibl a. a. O. 186 ff. erklären sich aus dem physikalischen oder ontologischen Standpunkte.

sich ihm jetzt die Wesenheit des letzten Grundes alles Weltgeschehens erklärt. In der Idee des ewigen absoluten Geistes ist der Begriff des absoluten Seins vollkommen erfüllt; und dieses Absolute ist die höchste Gottheit selbst, welche alle einzelnen göttlichen Wesenheiten und alle einzelnen Ideen in sich schließt. Aber dieses Absolute ist wieder nicht von den wandelbaren Einzeldingen der Welt zu trennen: das Nichtsein, welches man von der Erscheinungswelt aussagt, kann nur ein relatives sein. Es ist ein bedingtes, weil es von jenem absolut Seienden selbst abhängig ist. Es ist nicht wesenloser Schein, wie die ältere Eleatik es darstellt, sondern hat Existenzberechtigung, da es aufs engste mit dem Gottesprinzip zusammenhängt, ja aus ihm hervorgegangen ist.

So bedeutsam der eleatische Einfluß hiernach erscheint, dem Plato sich nicht hat entziehen können, wichtiger für ihn noch sind die pythagoreischen Einflüsse geworden, die mehr und mehr Gewalt über ihn gewinnen. Schon der Dialog Politikos, obgleich derselbe in erster Linie die Tendenz hat, die Methodik der eleatischen Schule weiterhin zu zeichnen, trägt doch schon pythagoreischen Vorstellungen Rechnung[1]). Und mehr noch tritt dieser pythagoreische Einfluß in den Dialogen Philebus und Timaeus hervor. Versuchen wir kurz, das wesentliche der pythagoreischen Gedanken wiederzugeben.

---

[1]) Daß der Politikos zunächst vom eleatischen Standpunkte aus zu beurteilen ist, zeigt der ξένος aus Elea als Redner und die Methode (Soph. 219 A) der Dichotomie, die ebenso wie im Sophistes, charakterisch für die eleatische Dialektik ist. Auf pythagoreische Vorstellungen dagegen geht die Fassung des 268 D ff. gegebenen Mythus zurück. Hier werden die Sagen von dem einst entgegengesetzten Sonnenlaufe, vom goldnen Zeitalter und von dem Sturze des Kronos und seiner Herrschaft durch Zeus mit dem pythagoreischen Dogma von der Welterneuerung oder Wiederkunft aller Dinge, der παλιγγενεσία, zu einer Deutung verschmolzen, die den skrupellosen Glauben an die Wahrheit der religiösen Traditionen bezeugt. Die Vorstellung, daß der höchste Gott am Steuerruder der Welt sitzt und diese bewegt, während er andere Götter unter sich mit der Hütung und Aufsicht bestimmter Einzelgebiete des Kosmos betraut, entspricht durchaus der pythagoreischen Weltanschauung. Die politische, d. h. monarchische und absolutistische Tendenz des Dialogs, der in der Schilderung des Tyrannen Dionys I, in der Verherrlichung des über den Gesetzen stehenden Machthabers Dion im Auge hat, ist neben dem eigentlich spekulativen Inhalt unverkennbar: vgl. Wendland a. a. O.

Zunächst ist hier die schärfere Bestimmung der Materie zu nennen, wie wir sie fortan bei Plato finden. Die pythagoreische Formulierung der beiden Weltprinzipien, des göttlichen Formprinzips als des πέρας, der irdischen Materie als des ἄπειρον, sehen wir im Philebus von Plato ohne Einschränkung übernommen. Und hatten schon die Pythagoreer die Materie des ἄπειρον als einen ohne Maß und Ziel bewegten Urstoff gefaßt, der erst durch die Verbindung mit dem πέρας und dessen Maßen und Formen seine Bestimmtheit erhält, so sehen wir auch Plato diesen Charakter der Materie festhalten. Denn wenn er das ἄπειρον als das Mehr oder Weniger, μᾶλλον ἢ ἧττον, charakterisiert, so ist dieses nur dahin zu verstehen, daß dem Stoff in seinem chaotischen Auf- und Abwogen das rechte Maß fehlt welches ihm erst durch die Einwirkung des Maßprinzips selbst zuteil wird[1]). Und wie die Pythagoreer die beiden Phasen der Entwicklung der Materie als ἄπειρον und als πεπερασμένον wohl zu unterscheiden wußten, so sehen wir auch Plato diesen Evolutionsphasen Rechnung tragen. Stellt das ἄπειρον die Materie schlechthin in ihrem ungeschiedenen und ungeformten Zustande dar, so entspricht das μικτόν, wie es der Philebus zeichnet, eben der Phase, in welcher der Stoff durch die Verbindung mit dem πέρας seine Gestaltung und Bestimmtheit erhalten hat. Das μικτόν kann also nur der Erscheinungswelt selbst entsprechen, d. h. der Gesamtsumme der Einzeldinge, welche durch die Verbindung von Stoff und Form ihre Gestalt empfangen haben. Der Philebus hat dieses allein in bezug auf das Empfindungsleben durchgeführt, da es sich hier um die Bestimmung der Lust handelt: in Wirklichkeit aber ist alles Gewordene das Produkt beider ineinandergreifender und sich gegenseitig bedingender Faktoren. Wie dieses zu denken, mag an dem Beispiele des Philebus selbst hier etwas genauer ausgeführt werden.

---

[1]) Die Lehre wird Phileb. 23 C ff. dargelegt: vgl. dazu meine Abhandlung im Archiv f. Gesch. d. Philos. 22, 36 ff., in der ich ἄπειρον und πέρας als pythagoreische Termini erweise; vgl. dazu oben S. 86. Das ἄπειρον erscheint schon Theaet. 183 B; Parm. 165 C; Polit. 273 D, wo es mit dem τόπος der ἀνομοιότης identifiziert wird. Seine Charakteristik Phileb. 24 A ff.: in seiner Unbestimmtheit läßt es ein ποσὸν ἕκαστον nicht aufkommen.

Lust und Unlust werden ihrem **Ursprunge** nach auf die Materie, das ἄπειρον, zurückgeführt[1]. In dem völlig Maßlosen der Empfindungen, die nicht ein bestimmtes, einheitliches Maßverhältnis aufweisen, sondern regellos bald höher wogen, bald tiefer sinken, kommt für Plato der Charakter des ἄπειρον signifikant zum Ausdruck. Und da die Sinne, als die Träger und Vermittler aller Empfindungen und Gefühle, in ihrer Bildung auf die Materie zurückgehen, so ist es durchaus logisch gedacht, die Unbestimmtheit der Lust- und Unlustgefühle eben aus der Unbestimmtheit der Materie selbst zu erklären. Indem sich aber das πέρας, das göttliche Formprinzip, des in sich maßlosen ἄπειρον bemächtigt, schafft es dieses in solche Formen und Proportionen um, wie sie der normalen Natur und damit der Gesundheit wie der Harmonie des Organismus entsprechen. Daher die **Entstehung** von Lust und Schmerz ausdrücklich dem μικτὸν γένος, d. h. dem Zusammenwirken von Stoff und Form, zugewiesen wird. Stellt die normale Beschaffenheit des Organismus gleichsam eine Indifferenz her, indem die rechte Mischung von Materie und Formung eine solche ist, daß sie der Psyche überhaupt nicht zum Bewußtsein kommt, so bringt jede Störung dieses Gleichgewichts von Stoff und Maß einen Schmerz hervor, während die Zurückführung des gestörten Gleichgewichts in die normalen Maßverhältnisse des organischen Lebens und damit der Gesundheit mit Lustempfindungen verknüpft ist. Als das eigentlich entscheidende Moment ist also das πέρας zu betrachten, d. h. der göttliche Faktor, welcher bildend und gestaltend in den formlosen Stoff eindringt und ihn überall in diejenigen Maße und Formen und Proportionen überführt, welche für das Leben, die Gesundheit, die Psyche

[1]) Es heißt von der ἡδονή 31 A (und die λύπη ist von der ἡδονή nicht zu trennen 31 B): ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἕξοντός ποτε γένους. Lust und Unlust gehören also dem γένος ἄπειρον an. Dagegen wird im folgenden ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί πάθος γίγνεσθον 31 B, d. h. die **Entstehung** von Lust und Unlust, τῷ κοινῷ γένει, d. h. dem μικτόν, zugewiesen. Diesem μικτὸν γένος wird auch 31 C f. ὑγίεια, ἁρμονία, φύσις (in ihrem normalen Stande) zugewiesen. Da das μικτὸν γένος eben das Werden bzw. Gewordensein der Dinge bezeichnet, so ist die Angabe 53 C, daß es kein Sein, sondern nur ein Werden der ἡδονή gibt, berechtigt.

notwendig sind[1]). Daher das Maß, die Maße immer wieder als das für alles normale Werden entscheidende Moment hervorgehoben werden. Schon im Sophistes wird alles Schlechte und Unvollkommene an Leib und Seele auf die Maßlosigkeit zurückgeführt; der Politikos stellt die Meßkunst in den Mittelpunkt aller Künste und Wissenschaften. Es gibt, wie hier dargelegt wird, relative und absolute Maße: jene sind die an den Dingen wechselnden, diese stellen die wahren, die bindenden, die normalen Maße dar, wie sie jedem einzelnen Dinge und jeder einzelnen Tätigkeit in idealem Sinne eignen[2]). Dieses ideale Maß, das Maß schlechthin, für jedes Tun und Lassen aufzufinden, ist die Aufgabe des wahren Denkers, wie im praktischen Leben des wahren Staatsmanns. Das rechte Maß, αὐτὸ τ' ἀκριβές: auf dieses kommt es an. Noch tiefer dringt dann der Philebus in diese Frage ein. Das πέρας als das göttliche Formprinzip ist der Träger des rechten Maßes, d. h. des ὅμοιον oder ἴσον; gelingt es ihm nicht, das letztere überall zu schaffen, so ist daran eben die Materie des ἄπειρον schuld, die sich der Einwirkung des göttlichen Prinzips widersetzt. Das letztere ist seinerseits bestrebt, überall Harmonien und Symmetrien zu erzeugen: daher Maßlosigkeit, ἀμετρία, der Charakter des ἄπειρον, ἐμμετρία die Herrschaft des πέρας andeutend. Dementsprechend werden Zahl- und Maßlehre als die bestimmenden und maßgebenden Wissenschaften bezeichnet, und alle anderen Wissenschaften danach beurteilt, in welcher Weise und in welchem Grade sie Maße und Zahlen und damit das eigentliche ἀκριβές und σαφές, das Göttliche, in den Dingen und Geschehnissen durchzusetzen vermögen[3]). Und damit wird auch der Ethik der Weg gewiesen.

---

[1]) Daher 31 D λέγω τοίνον τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ, während πάλιν ἁρμοττεμένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον, was an Hunger, Durst, Erkaltung und deren Beseitigung nachgewiesen wird. Dagegen die τρίτη διαθεσις 32 Eff. ist die des μὴ χαίρειν μηδὲ λυπεῖσθαι.

[2]) Soph. 228 AB ἀμετρία — συμμετρία; die Zahl unvereinbar mit dem μὴ ὄν 238 B; Polit. 283 Cff. ἡ γάρ που μετρητικὴ περὶ πάντ' ἐστὶ ταῦτα, was im folgenden ausgeführt wird; das rechte Maß 284 BC entscheidend.

[3]) Phileb. 25 Dff. τὴν τοῦ πέρατος γένναν — τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐν θεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται; 52 C ἀμετρία — ἐμμετρία. Der zweite Teil des

Die Seele ist von Natur so beschaffen, daß sie das Maßvolle als das Wahre liebt: Sie muß daher auf dieses ihre ausschließliche Aufmerksamkeit richten. Denn alles Maß hat seine letzte Wurzel in der Gottesnatur und Gottesvernunft: daher das πέρας selbst im Grunde mit Vernunft zusammenfällt. So bleibt als letztes Kriterium für die Bestimmung der Lust das Verhältnis, in welchem die Mischung von Materie und Gottesvernunft sich vollzieht. Nur diejenigen Lustempfindungen sind berechtigt, welche, durch das Maß der Gottesvernunft bestimmt, in sich harmonisch abgestimmt sind; wie nicht minder diejenigen, welche in der Freude an schönen Maßen, Formen und Farben direkt auf das Maßprinzip selbst zurückgehen. Schönheit, Symmetrie und Wahrheit werden so als die aus der ewigen Wesenheit der Gottheit und des göttlichen Formprinzips selbst stammenden Merkmale alles echten und lauteren Empfindens hingestellt.

Der Dialog Philebus ist ein schlagender Beweis für die Tatsache, daß gerade der Pythagoreismus im Laufe der Zeit den größten Einfluß auf das Denken Platos gewonnen hat[1]). In anderer Form tritt dieser Einfluß im Timaeus hervor. Denn auch dieser Dialog bewegt sich, ebenso wie der Philebus, ganz im pythagoreischen Gedankenkreise. Auch hier ist es namentlich das ἄπειρον, die ungeschiedene und ungeformte Urmaterie, welche in höchst charakteristischer Weise von Plato verwandt wird. Denn die als Teigmasse beschriebene Urmaterie, in der und aus der die Formen der Elemente und weiterhin aller Einzeldinge geknetet werden, kann nur ein anderer Ausdruck[2]) des pytha-

Dialogs 55 C ff. betrachtet ausschließlich die Bedeutung und den Nutzen aller Zahl- und Meßkunst: auf die rechten Maße kommt es überall an, um einen κόσμος ἀσώματος zu erzielen, 58 C ff.; 64 B ff. Alles μέτρον und μέτριον und καίριον gehört 66 A der ἀίδιος φύσις an, ist also göttlicher Natur; es kommt aber auf die rechte Mischung an, um κάλλος, ξυμμετρία und ἀλήθεια zu erzeugen. Die ἡδοναὶ ἄλυποι und καθαραί an schönen Formen 51 A ff.

[1]) Der Philebus emanzipiert sich insofern von der pythagoreischen Lehre, als er 26 E ff. die αἰτία, welche in alter Auffassung mit dem πέρας zusammenfiel, von diesem löst und zu einem selbständigen Weltfaktor erhebt, der als δημιουργοῦν die Maße nur als seine Organe verwendet. In Wirklichkeit erscheint aber im ganzen Verlauf der Ausführungen die αἰτία als νοῦς 30 D mit den Maßen, Formen und Zahlen identisch.

[2]) Eibl's Bedenken a. a. O. 170 ff. gegen die Bewegung der Materie sind grundlos: die Passivität derselben 49 A—52 D schließt nicht eine regellose Bewegung

goreischen ἄπειρον sein. Und das wird noch klarer, wenn wir die Elemente selbst nach der Auffassung des Timaeus näher betrachten. Denn diese haben nichts mit der Materie selbst zu tun: sie sind die auf Urdreiecksformen zurückgehenden Oberflächen, die sich dem Stoff selbst, als dem in sich ungeformten, von außen auflegen, und ihm so die bestimmten äußeren Form- und Maßverhältnisse geben. Das ist ganz die altpythagoreische Lehre, wie wir sie früher kennen gelernt haben. Nur daß der Timaeus es vermeidet, die echt pythagoreischen Termini von πέρας und ἄπειρον zu verwenden, um sich möglichst die Originalität zu wahren [1]). Und so fällt auch das πέρας mit der Gottesvernunft selbst zusammen, welche, als die Inhaberin aller idealen Maße und Formen und Zahlen, nicht nur die Elementarformen

---

52 E; 69 B; 30 A aus: das μέγα μικρόν des ἄπειρον bzw. ἄμορφον ist doch nur aus dem Zuviel bzw. Zuwenig der fluktuierenden Bewegung zu erklären. Die ψυχή ist die Bewirkerin der planmäßigen Bewegung, die zur normalen Form führt: die Bewegung der Materie selbst dagegen ist ziellos. Ebenso ist die ἀνάγκη (Eibl das.) schon ein vorsokratischer Terminus für die Gewalt, welche die Stoffmasse als solche hat. Die Annahme einer bösen Weltseele endlich (Eibl das.) ist für den Timaeus ausgeschlossen. Wäre sie wirklich Legg. 896 E von Plato gesetzt, so wäre sie nur als später Einfall für die Leges zu verwenden, nicht aber für den Timaeus. In Wirklichkeit aber beruht die böse Weltseele, wie Stumpf a. a. O. 116 f. nachgewiesen hat, auf einer Fiktion moderner Erklärung, die in den Platonischen Worten selbst keine Bestätigung findet.

[1]) Tim. 48 E ff. stellt den δύο εἴδη, der Idealwelt als παράδειγμα und der Erscheinungswelt als μίμημα, ein τρίτον γένος an die Seite, welches als πάσης γενέσεως ὑποδοχή und τιθήνη bezeichnet wird. Dieses wird 49 B deutlich als der in sich gleichbleibende Urstoff geschildert, der sich wechselnd in die verschiedenen Elementarformen von Feuer und Wasser, von Erde und Luft zu wandeln vermag. Dieser Stoff nimmt so stetig wechselnde μορφαί an 50 B ff. und wird dementsprechend als ein ἐκμαγεῖον bezeichnet, welches in die verschiedenen Formen umgeprägt wird. Daher 52 D als ἡ τῆς γενέσεως τιθήνη ὑγραινομένη καὶ πυρουμένη καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένη. Es treten hier also die drei εἴδη der Urmaterie und des Idealreichs und der aus der Vereinigung beider gebildeten Wirklichkeitswelt nebeneinander; sie entsprechen genau dem ἄπειρον, dem πέρας und dem μικτόν des Philebus. Über die platonischen Elemente vgl. meine meteorolog. Theorien 157 ff. und oben S. 345. Damit erledigen sich Eibls Bedenken a. a. O. 174 f. Über Formen und Maße 53 B οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς; 69 A συμμετρίας, ἀνάλογα καὶ σύμμετρα. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott die Dinge ἀτάκτως ἔχοντα (eben als ἄπειρον) vorfand, 69 B ff.; daher das Reich der ἀνάγκη, als unabhängig von der göttlichen Vernunft und gleich dieser seit Ewigkeit existierend, dem Reich des νοῦς entgegengestellt.

selbst — Feuer und Wasser, Luft und Erde — prägt und mit ihnen den Urstoff gestaltet, sondern auch für die himmlischen und kosmischen Sphären, ja für alle Dinge die Maßverhältnisse festsetzt, welche der Welt das möglichst schönste Gepräge verleihen. Daher bestimmt hervorgehoben wird, daß vor der göttlichen Einwirkung die Materie jedes Maßes ermangelte: Maße und Formen und Zahlverhältnisse sind ihr erst durch die Einwirkung der Gottesvernunft geworden. So hat Gott die Welt zu einem Gebilde der Ordnung und Schönheit gemacht, indem er der Materie die Bestimmtheiten von Form- und Maßproportionen gegeben hat[1]).

Die Schriften dieser Periode der literarischen Tätigkeit Platos, wie wir sie hier im Zusammenhange erörtert haben, zeigen — wie schon gesagt — die Abhängigkeit desselben von eleatisch-pythagoreischen Vorstellungen. Plato ist sich dessen auch bewußt gewesen. Es kann kein Zufall sein, daß er — abgesehen vom Philebus — die in diesen Dialogen vertretenen Ideen Anhängern der eleatischen bzw. der pythagoreischen Schule in den Mund legt[2]). Er hat damit bestimmt den Einfluß angedeutet, den beide Lehrsysteme auf ihn ausgeübt haben. Die letzteren konnten aber nur deshalb diese Einwirkung auf seine eigene Lehre gewinnen, weil sie selbst ähnliche Ideen vertraten, wie Plato selbst. Das Verhältnis der Gottesvernunft zur Materie, die Verbindung eines Reichs des Seienden mit einem

[1]) Über die platonische Materie handelt Baeumker d. Problem d. Materie 115ff. Die Unterscheidung einer sekundären und primären Materie, von denen die erstere einen rein mythischen Charakter tragen soll, ist haltlos: Aristot. 209b 11 erklärt ausdrücklich als platonische Lehre die Identität von ὕλη und χώρα. Die Urmaterie entspricht also genau dem pythagoreischen ἄπειρον, welches sodann im Weltschöpfungsakte seine Ausgestaltung empfängt. Vgl. dazu Deichmann, d. Problem d. Raumes. Diss. v. Leipzig 1893. S. 54ff.

[2]) Der Philebus ist den sprachlichen Indizien nach jünger als der Parmenides, dagegen älter als die andern Dialoge eleatischen und pythagoreischen Inhalts. Weshalb Plato jenen nominell dem Sokrates als Vertreter seiner Gedanken zuwies, nachdem er schon im Parmenides von seiner Gewohnheit, jeden Dialog unter dem Namen des Sokrates zu geben, abgegangen war, ist unklar. Jedenfalls hat er in allen folgenden Dialogen das richtige Gefühl gehabt, daß die in ihnen vorgetragenen Gedanken fremde seien, die nicht dem Sokrates bzw. ihm selbst zukommen. Von den Gedanken des Parmenides verstand sich das von selbst.

solchen des Werdenden, bildete den Inhalt sowohl eleatischer wie pythagoreischer Lehre; wie sie nicht minder im Mittelpunkte platonischer Spekulation stehen. Was Plato aber vom ethischen Standpunkte gelehrt, das nahm in eleatischer Auffassung den Charakter des reinen Seins an. Und so sehen wir denn auch in den von eleatischem Geiste erfüllten Dialogen Parmenides und Sophistes an Stelle des platonischen ἀγαθόν das eleatische ἓν ὄν treten: der ethische Gedanke erblaßt vor dem ontologischen des reinen Seins. Dieses eleatische ἕν, wie es, von Plato übernommen, fortan als unerschütterlicher Urgrund sein ganzes Lehrgebäude trägt, ist aber nicht mehr das absolute ὄν der Parmenideischen Seinslehre, welches alle Relativität und Bedingtheit des Seins aufhebt: es ist das Sein, welches ein Werden nicht ausschließt, sondern im Gegenteil der Evolution Raum gibt. Damit wird der absolute Gegensatz zwischen Sein einerseits und Nichtsein oder Werden anderseits aufgehoben: derselbe gestaltet sich zu dem notwendigen Wechselverhältnisse zweier Weltreiche und zweier Begriffe, die, sich gegenseitig bedingend und ergänzend, aufeinander angewiesen sind. In dem ἕν ist die Idee einer ewigen absoluten Vernunftsubstanz gegeben, die aber in ihrer Bewegungs- und Evolutionsfähigkeit die letzte Ursache alles kosmischen Werdens in sich trägt, während das Nichtseiende zu einem Werdenden wird, welches unter der Einwirkung der Gottessubstanz Teil am Sein gewinnt[1]).

Mit dieser eleatischen Lehre sucht nun auch das pythagoreische Dogma einen Ausgleich. Die drei Welten, welche

[1]) Ἕν besonders Parmen. und Soph.; τὸ ὂν τὸ θεῖον Soph. 254 B; 265 B die göttliche ποιητική als αἰτία τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι. Parmen. geht von der Annahme aus, daß dem ἕν die πολλά als prinzipiell gleichberechtigt gegenüberstehen und auch Polit. deutet mit nichts an, daß der Stoff, aus dem der Kosmos geworden, erst vom θεός geschaffen sei. Auf diesen geht nur das συναρμόζειν 269 D zurück, daher schon hier das ἐξ ἀνάγκης (für die Materie) betont wird. Zweifelhaft könnte der Soph. erscheinen. Während er 265 B ff. nur (θείᾳ τέχνῃ) die ζῷα πάντα καὶ φυτά, sowie ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ ξυνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα in ihrem γίγνεσθαι vom θεὸς δημιουργῶν ableitet, scheint der Stoff als solcher unabhängig von der schöpferischen Gottheit. Sokrates will, was die Physiker der φύσις zuweisen, für die Gottheit in Anspruch nehmen. Ein sicheres Indizium, daß Plato schon in diesen Dialogen die nach dem Berichte des Aristoteles später von ihm vertretene Lehre, daß auch die Materie als solche auf das ἕν, d. h. die Schöpferkraft der Gottheit, zurückgehe, vertrat, liegt jedenfalls nicht vor.

die jüngere eleatische Schule lehrt, indem sie aus der Verbindung der unwandelbaren Idealwelt mit der irdischen Scheinwelt eine neue Welt erstehen läßt, die teil am Werden, aber zugleich teil am Sein hat, entsprechen der pythagoreischen Lehre, welche auch ihrerseits aus der Verbindung der Formwelt mit der Stoffwelt, des πέρας mit dem ἄπειρον, die neue Welt der Verbindung beider, das πεπερασμένον oder μικτόν, hervorgehen läßt. Nur daß der Pythagoreer von seinem Standpunkte aus die Form, das Maß, die Zahl betont, während der Eleat vom Sein ausgeht. Die drei Seinsarten des ἄπειρον, πέρας und μικτόν im Philebus entsprechen genau den drei Bildungsfaktoren, wie sie die Urmaterie, die Idealwelt und das immer Werdende, d. h. die Wirklichkeitswelt, im Timaeus vertreten. Die pythagoreische Lehre, wie sie in diesen beiden Dialogen zum Ausdruck kommt, unterscheidet sich nur insoweit von der altpythagoreischen Lehre, daß sie die höchste Gottesvernunft als letzte Ursache alles Werdens, oder in persönlicher Auffassung als den Demiurgen, noch über das πέρας, das Prinzip der Formen und Maße, erhebt, um so möglichst scharf die Einheitlichkeit der Idealwelt zum Ausdruck zu bringen. Daß aber dieser höchste Gott als Demiurg seinem Wesen nach in engster Beziehung zu dem Idealreiche mit dessen Formen, Maßen und Ordnungen steht, wird bestimmt angedeutet. Nach dem Muster dieser Idealwelt und unter Verwendung ihrer Zahl- und Maßverhältnisse bildet der Weltschöpfer aus der ungeformten Urmaterie, die seit Ewigkeit neben der Welt der Formen und Ideale existiert, die Wirklichkeitswelt, die in allen Teilen zwar ihren Ursprung aus der wandelbaren Materie nicht verleugnen kann, die aber zugleich, da sie nach dem Muster der Idealwelt gebildet ist, dennoch den Stempel der Schönheit, des Maßes, der Harmonie trägt. Und damit tritt der Zweckbegriff auch in diesen Dialogen bestimmend hervor[1]).

[1]) Phileb. oft δημιουργός, so 27 A τὰ πάντα δημιουργοῦν; 28 D νοῦν καὶ φρόνησύν τινα θαυμαστὴν καὶ συντάττουσαν διακυβερνᾶν· E νοῦν πάντα διακοσμεῖν; 28 C νοῦς βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς; 22 C ὁ θεῖος νοῦς das höchste Weltprinzip. Daneben Polit. 269 C ff. auch als κυβερνήτης. Hier ist aber überall nur vom Gestalten, nicht vom Erschaffen der Materie die Rede. Und so auch 26 D von der αἰτία, daß sie die γένεσις εἰς οὐσίαν, ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπεργασμένων

Hat es Plato vermocht, die Hauptresultate eleatischer und pythagoreischer Spekulation seinem eigenen Denksysteme anzupassen und einzuordnen, so hat er es auch verstanden, speziell seine Lehren von den Göttern und Psychen festzuhalten. Götter und Seelen nehmen nämlich auch im Timaeus dieselbe Zwischen- und Mittlerstellung ein, die Plato ihnen auch in seinen früheren Dialogen zugewiesen hatte. Nicht nur die Weltpsyche — auf die hernach zurückzukommen ist —, auch die menschlichen Seelen sind aus einer Mischung der Idealsubstanz mit der irdischen Materie entstanden und haben so an beiden Reichen teil. Und ähnlich verhält es sich mit der Bildung der Götter. Sie gehören ihrer Wesenheit nach nicht der Idealwelt an, sondern beruhen auf einem besonderen Schöpfungsakte des Demiurgen: wobei freilich zu beachten, daß auch die ewige Welt des Seins Götter in sich schließt, nach deren Vorbilde dann die kosmischen Götter geschaffen werden. Und wie die Götter, so enthält jene transzendente Welt auch die Idealtypen aller Wesens- und Dingarten der irdischen Welt. Die Götter, wie sie aus der Hand des Schöpfers als Stifter und Regierer dieser kosmischen Ordnung hervorgehen, haben aber noch aus dem Grunde ein spezielles Interesse, weil ihre Stellung und Verbindung mit den himmlischen Sphären eine merkwürdige Übereinstimmung mit derjenigen Stellung zeigen, die Aristoteles ihnen gibt [1]).

μέτρων schafft; und ebenso 27 BC nur τῆς μίξεως καὶ γενέσεως αἰτία; daher von den drei Faktoren des γένος ἄπειρον, πέρας und μικτόν: τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα τὰ τρία παρέσχετο γένη. Es ist deshalb auch wohl der Ausspruch 27 B von der αἰτία als τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν nur von der Gestaltung, nicht von der Erschaffung der Materie zu deuten. 16 C ist nur von der Mitteilung der Lehre vom πέρας ἄπειρον durch die Götter die Rede. Im Timaeus wird die Urmaterie bestimmt als seit Ewigkeit vorhanden bezeichnet: Gott als αἰτία, νοῦς 30 B, δημιουργός, πρόνοια, γεννήσας oft: stets ist aber nur von einem Gestalten, Bauen, Ordnen die Rede. Die enge Beziehung des δημιουργός zur Idealwelt tritt namentlich 29 E hervor, wo Gott den Kosmos παραπλήσια ἑαυτῷ gestaltet, während der letztere zugleich eine Nachbildung der Idealwelt. Der Zweckbegriff erscheint besonders Phileb. 53 C ff. (20 CD ἡ τἀγαθοῦ μοῖρα πάντων τελειότατον); und im Timaeus.

[1]) Über die Weltseele hernach; sie ist eine Nachbildung des idealen ζῷον, welches τὰ νοητὰ ζῷα πάντα ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει 30 C. Die Bildung der menschlichen ψυχαί 41 D ff.: ihre irdischen Schicksale und ihre Unsterblichkeitsbestimmung — 44 D; ihre Verbindung mit dem Leibe, 44 D ff. Sie sind aus denselben Stoffen, der Idealsubstanz und der irdischen Materie, gebildet, wie die Weltseele,

In diesem Ausgleich mit der eleatischen und mit der pythagoreischen Lehre, wie ihn Plato hier vollzogen, hat der letztere den Standpunkt, den er noch auf der Höhe seines Schaffens einnimmt, bedeutsam überschritten. Es ist nicht mehr Haß und Zorn, die er der Wirklichkeitswelt gegenüber empfindet: eine versöhnlichere Stimmung ist in seine Seele eingezogen. Die Materie und ihre Sinneswelt ist nicht mehr nur Hemmnis alles geistigen Aufschwungs in die Welt der Ideen, sie bietet auch des Schönen und Gottgestempelten eine reiche Fülle; und auch der Denker mag sich ihrer mit Recht erfreuen[1]). Und aus dieser milderen Stimmung, die wir teils auf Resignation, teils auf die Wirkung des Alters zurückführen dürfen, hat sich dann die Abfassung des letzten Werks, der „Gesetze", vollzogen, die ein Zeugnis dafür ablegen, daß der Feuergeist, der einst den „Staat" entstehen ließ, seine Glut eingebüßt hat. Hier spricht nicht mehr der Plato, der einst die Welt aus den Angeln heben wollte: seine kraftvolle Negation irdischer Strebungen ist einer

---

aber doch in einer geringeren Mischung. Auch tragen sie insofern schon einen inferioren Charakter, als sie nicht direkt aus der Hand des Demiurgen hervorgehen, sondern eine Schöpfung der niederen Götter sind. Diese letzteren bilden nur die erste Rangklasse der kosmischen Kreaturen, nehmen also keine Ausnahmestellung ein. Sie sind eine Nachbildung der ewigen Götter der Idealwelt 37 C; sie sind zwar hauptsächlich aus Feuer bestehend und nehmen so teil an der Materie, durch ihre Bewegung aber treten sie in nähere Beziehung zu der Idealwelt. Hier erscheint aber der Fixsternhimmel mit seinen zahllosen Sternen, die als ζῷα θεῖα καὶ ἀΐδια, 40 B, bezeichnet werden, weit vollkommener als die Planetensphären. Diese letzteren erscheinen wieder unabhängig von den Planeten (einschließlich Sonne und Mond) und insofern stellt sich eine merkwürdige Übereinstimmung mit Aristoteles heraus, wie wir später sehen werden. Auf Einzelheiten des platonischen Himmels kann hier nicht eingegangen werden. Den mit den Gestirnen eng verbundenen Göttern gegenüber treten die Volksgötter 40 D ff. an Bedeutung zurück. Doch erklärt Timaeus ausdrücklich, daß man auch ihnen den Glauben nicht versagen dürfe.

[1]) Schon der Philebus bietet für diese Auffassung der irdischen Materie interessante Beispiele: vgl. z. B. 62 AB die Gegenüberstellung der ἐπιστήμη κύκλου καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας und der ἀνθρωπίνη σφαῖρα. Das Ergebnis der Erörterungen im Philebus ist, daß ein Leben der reinen Vernunft nicht begehrenswert und daß die menschliche Glückseligkeit in einer harmonischen Vereinigung von Vernunfttätigkeit und Freude an den Dingen der Welt. Die letzteren haben damit eine viel größere Bedeutung und Berechtigung gewonnen, als Plato ihnen in den früheren Zeiten seines Denkens einzuräumen geneigt war. Vgl. dazu Harth, Platos Philebus, Schulprogr. v. Magdeburg 1908.

schwächlichen opportunistischen Tendenz gewichen, welche mit den Gewalten der Welt zu paktieren bestrebt ist. Die Seele, die einst nur im Himmel und in einer überhimmlischen Welt ihre Heimat suchte, hat ihren Frieden mit der Erde geschlossen.

Plato ist in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens noch tiefer in die Geheimnisse der Pythagoreischen Lehre eingedrungen. Darüber stehen uns in seinen Schriften nur vereinzelte Angaben zu Gebote: aus Aristoteles wissen wir aber, daß Plato in seinen mündlichen Vorträgen bestrebt war, die Gesamtheit der pythagoreischen Dogmen für seine eigene Spekulation nutzbar zu machen. Diese Versuche, die dazu geführt haben, sein Gesamtsystem zu einem großen Sammelbecken eigener und fremder Spekulationen zu machen, eingehend zu würdigen, müssen wir uns versagen: nur die Hauptpunkte dessen, was wir aus den Aristotelischen Berichten erfahren, sollen hier kurz wiedergegeben werden [1]).

Es kommt hier vor allem auf die Zahlen, die Zahllehre an, die in den Pythagoreischen Forschungen die erste Stelle einnahm und die auch in Platonischer Wertung eine immer größere Bedeutung erhielt. Plato hat eine doppelte Auffassung der Zahlen vertreten. Einmal nämlich erscheinen dieselben in einer Zwischenstellung, als ein μεταξύ zwischen Ideen und Erscheinungswelt: und diese Auffassung findet durch die eigenen Worte Platos im Philebus ihre Bestätigung. Die von ihm hier angeführten Beispiele der Töne und der Buchstaben zeigen uns, wie Plato die Zahlen aufgefaßt wissen will. Der Begriff oder die Idee des Tons und ebenso die Idee der Sprache erscheint keineswegs einheitlich: der Ton als solcher zeigt bestimmte feststehende Proportionen, die unveränderlich sind; die Sprache

[1]) Ich verweise hierfür auf die umfassenden Untersuchungen von Léon Robin, la théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Thèse von Paris 1908. Auf die neusten Versuche, die Glaubwürdigkeit des Aristoteles zu diskreditieren, näher einzugehen, lehne ich ab. Daß die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre in mannigfacher Hinsicht nicht modernen Ansprüchen der Wissenschaft entspricht, hat noch niemand geleugnet. Die Behauptung aber, Aristoteles habe aus Neid und Mißgunst, oder aus Borniertheit den tiefen Gedanken Platos absichtlich eine falsche Deutung gegeben, oder sie wirklich nicht verstanden, ist für jeden, der sich eingehend mit Aristoteles beschäftigt hat, außer Diskussion. Einer Verteidigung gegen solche Verdächtigungen bedarf Aristoteles nicht.

scheidet die Buchstaben in Klassen und Arten, die nur unter bestimmten Verhältnissen eine Verbindung und Zusammenstellung ermöglichen. Hier sind also die Zahlverhältnisse den Ideen untergeordnet: die Zahlen erscheinen als ein Zwischenglied, welches die einheitliche Idee mit den Dingen der Erscheinungswelt selbst verbindet[1]). Diese Auffassung der Zahlen von seiten Platos ist eine logisch berechtigte; sie fügt sich durchaus organisch in die Lehre von den Ideen ein. Wir dürfen annehmen, daß Plato, als er näher mit der pythagoreischen Zahlenlehre bekannt wurde, selbst diese Verbindung der letzteren mit seiner Ideenlehre vorgenommen hat. Neben dieser Auffassung der Zahlen berichtet Aristoteles aber von einer andern Anordnung der Zahlen im Gesamtlehrsystem Platos, die wir nur als einen unorganisch seiner eigenen Lehre angefügten Bestandteil anzusehen vermögen. Das wird sich mit wenigen Worten zeigen lassen.

Plato geht von dem Gegensatze des ἕν, d. h. der einheitlichen Gottessubstanz, und der Materie, als der ungeschiedenen Stoffmasse, aus. Aus dem Eins läßt er die andern neun Zahlen hervorgehen, die sonach als Idealzahlen noch über den Ideen ihren Rang behaupten. Und weiter gehen aus den Zahlen die Idealgrößen, der ideelle Punkt, die ideelle Linie, die ideelle Dreiecksoberfläche, endlich die ideelle Körpergröße hervor, welche durch die Zahlen 1, 2, 3, 4 ihre Charakteristik erhalten. Diesen Idealzahlen und -größen fügt sich sodann weiter das Reich der Ideen selbst an, die als Art- oder Gattungsbegriffe substantielle Wesenheiten sind, zugleich aber die Fähigkeit besitzen, ihre Originaltypen als Formen in den abgeleiteten gleichen Typen der Erscheinungswelt erscheinen zu lassen. Diesem Idealreiche, welches wir durchaus als eine räumlich bestimmte überirdische Welt zu denken haben, fügt sich weiterhin ein Zwischenreich an, welches vorhin schon seine Erwähnung gefunden hat und welches, von den Zahlen und Formen als den mannigfachen Relationen der ideellen Substanzen gebildet, den letzteren untergeordnet ist[2]). Auch diese Zahlen und Formen sind wieder

[1]) Ich habe diese Auffassung der Zahlen im Philebus in meiner Abhandlung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 37 ff. näher dargelegt und erklärt.

[2]) Alle Stellen, in denen Aristoteles das Grunddogma Platos von dem Gegensatze der Idealwelt und der materiellen Welt zeichnet, hat Robin a. a. O. 635—660

goreischen ἄπειρον sein. Und das wird noch klarer, wenn wir die Elemente selbst nach der Auffassung des Timaeus näher betrachten. Denn diese haben nichts mit der Materie selbst zu tun: sie sind die auf Urdreiecksformen zurückgehenden Oberflächen, die sich dem Stoff selbst, als dem in sich ungeformten, von außen auflegen, und ihm so die bestimmten äußeren Form- und Maßverhältnisse geben. Das ist ganz die altpythagoreische Lehre, wie wir sie früher kennen gelernt haben. Nur daß der Timaeus es vermeidet, die echt pythagoreischen Termini von πέρας und ἄπειρον zu verwenden, um sich möglichst die Originalität zu wahren [1]). Und so fällt auch das πέρας mit der Gottesvernunft selbst zusammen, welche, als die Inhaberin aller idealen Maße und Formen und Zahlen, nicht nur die Elementarformen

---

52E; 69B; 30A aus: das μέγα μικρόν des ἄπειρον bzw. ἄμορφον ist doch nur aus dem Zuviel bzw. Zuwenig der fluktuierenden Bewegung zu erklären. Die ψυχή ist die Bewirkerin der planmäßigen Bewegung, die zur normalen Form führt: die Bewegung der Materie selbst dagegen ist ziellos. Ebenso ist die ἀνάγκη (Eibl das.) schon ein vorsokratischer Terminus für die Gewalt, welche die Stoffmasse als solche hat. Die Annahme einer bösen Weltseele endlich (Eibl das.) ist für den Timaeus ausgeschlossen. Wäre sie wirklich Legg. 896E von Plato gesetzt, so wäre sie nur als später Einfall für die Leges zu verwenden, nicht aber für den Timaeus. In Wirklichkeit aber beruht die böse Weltseele, wie Stumpf a. a. O. 116f. nachgewiesen hat, auf einer Fiktion moderner Erklärung, die in den Platonischen Worten selbst keine Bestätigung findet.

[1]) Tim. 48Eff. stellt den δύο εἴδη, der Idealwelt als παράδειγμα und der Erscheinungswelt als μίμημα, ein τρίτον γένος an die Seite, welches als πάσης γενέσεως ὑποδοχή und τιθήνη bezeichnet wird. Dieses wird 49B deutlich als der in sich gleichbleibende Urstoff geschildert, der sich wechselnd in die verschiedenen Elementarformen von Feuer und Wasser, von Erde und Luft zu wandeln vermag. Dieser Stoff nimmt so stetig wechselnde μορφαί an 50Bff. und wird dementsprechend als ein ἐκμαγεῖον bezeichnet, welches in die verschiedenen Formen umgeprägt wird. Daher 52D als ἡ τῆς γενέσεως τιθήνη ὑγραινομένη καὶ πυρουμένη καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένη. Es treten hier also die drei εἴδη der Urmaterie und des Idealreichs und der aus der Vereinigung beider gebildeten Wirklichkeitswelt nebeneinander; sie entsprechen genau dem ἄπειρον, dem πέρας und dem μικτόν des Philebus. Über die platonischen Elemente vgl. meine meteorolog. Theorien 157ff. und oben S. 345. Damit erledigen sich Eibls Bedenken a. a. O. 174f. Über Formen und Maße 53B οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς; 69A συμμετρίας, ἀνάλογα καὶ σύμμετρα. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott die Dinge ἀτάκτως ἔχοντα (eben als ἄπειρον) vorfand, 69Bff.; daher das Reich der ἀνάγκη, als unabhängig von der göttlichen Vernunft und gleich dieser seit Ewigkeit existierend, dem Reich des νοῦς entgegengestellt.

selbst — Feuer und Wasser, Luft und Erde — prägt und mit ihnen den Urstoff gestaltet, sondern auch für die himmlischen und kosmischen Sphären, ja für alle Dinge die Maßverhältnisse festsetzt, welche der Welt das möglichst schönste Gepräge verleihen. Daher bestimmt hervorgehoben wird, daß vor der göttlichen Einwirkung die Materie jedes Maßes ermangelte: Maße und Formen und Zahlverhältnisse sind ihr erst durch die Einwirkung der Gottesvernunft geworden. So hat Gott die Welt zu einem Gebilde der Ordnung und Schönheit gemacht, indem er der Materie die Bestimmtheiten von Form- und Maßproportionen gegeben hat[1]).

Die Schriften dieser Periode der literarischen Tätigkeit Platos, wie wir sie hier im Zusammenhange erörtert haben, zeigen — wie schon gesagt — die Abhängigkeit desselben von eleatisch-pythagoreischen Vorstellungen. Plato ist sich dessen auch bewußt gewesen. Es kann kein Zufall sein, daß er — abgesehen vom Philebus — die in diesen Dialogen vertretenen Ideen Anhängern der eleatischen bzw. der pythagoreischen Schule in den Mund legt[2]). Er hat damit bestimmt den Einfluß angedeutet, den beide Lehrsysteme auf ihn ausgeübt haben. Die letzteren konnten aber nur deshalb diese Einwirkung auf seine eigene Lehre gewinnen, weil sie selbst ähnliche Ideen vertraten, wie Plato selbst. Das Verhältnis der Gottesvernunft zur Materie, die Verbindung eines Reichs des Seienden mit einem

[1]) Über die platonische Materie handelt Baeumker d. Problem d. Materie 115 ff. Die Unterscheidung einer sekundären und primären Materie, von denen die erstere einen rein mythischen Charakter tragen soll, ist haltlos: Aristot. 209[b] 11 erklärt ausdrücklich als platonische Lehre die Identität von ὕλη und χώρα. Die Urmaterie entspricht also genau dem pythagoreischen ἄπειρον, welches sodann im Weltschöpfungsakte seine Ausgestaltung empfängt. Vgl. dazu Deichmann, d. Problem d. Raumes. Diss. v. Leipzig 1893. S. 54 ff.

[2]) Der Philebus ist den sprachlichen Indizien nach jünger als der Parmenides, dagegen älter als die andern Dialoge eleatischen und pythagoreischen Inhalts. Weshalb Plato jenen nominell dem Sokrates als Vertreter seiner Gedanken zuwies, nachdem er schon im Parmenides von seiner Gewohnheit, jeden Dialog unter dem Namen des Sokrates zu geben, abgegangen war, ist unklar. Jedenfalls hat er in allen folgenden Dialogen das richtige Gefühl gehabt, daß die in ihnen vorgetragenen Gedanken fremde seien, die nicht dem Sokrates bzw. ihm selbst zukommen. Von den Gedanken des Parmenides verstand sich das von selbst.

solchen des Werdenden, bildete den Inhalt sowohl eleatischer wie pythagoreischer Lehre; wie sie nicht minder im Mittelpunkte platonischer Spekulation stehen. Was Plato aber vom ethischen Standpunkte gelehrt, das nahm in eleatischer Auffassung den Charakter des reinen Seins an. Und so sehen wir denn auch in den von eleatischem Geiste erfüllten Dialogen Parmenides und Sophistes an Stelle des platonischen ἀγαθόν das eleatische ἓν ὄν treten: der ethische Gedanke erblaßt vor dem ontologischen des reinen Seins. Dieses eleatische ἕν, wie es, von Plato übernommen, fortan als unerschütterlicher Urgrund sein ganzes Lehrgebäude trägt, ist aber nicht mehr das absolute ὄν der Parmenideischen Seinslehre, welches alle Relativität und Bedingtheit des Seins aufhebt: es ist das Sein, welches ein Werden nicht ausschließt, sondern im Gegenteil der Evolution Raum gibt. Damit wird der absolute Gegensatz zwischen Sein einerseits und Nichtsein oder Werden anderseits aufgehoben: derselbe gestaltet sich zu dem notwendigen Wechselverhältnisse zweier Weltreiche und zweier Begriffe, die, sich gegenseitig bedingend und ergänzend, aufeinander angewiesen sind. In dem ἕν ist die Idee einer ewigen absoluten Vernunftsubstanz gegeben, die aber in ihrer Bewegungs- und Evolutionsfähigkeit die letzte Ursache alles kosmischen Werdens in sich trägt, während das Nichtseiende zu einem Werdenden wird, welches unter der Einwirkung der Gottessubstanz Teil am Sein gewinnt[1]).

Mit dieser eleatischen Lehre sucht nun auch das pythagoreische Dogma einen Ausgleich. Die drei Welten, welche

---

[1]) Ἓν besonders Parmen. und Soph.; τὸ ὂν τὸ θεῖον Soph. 254 B; 265 B die göttliche ποιητική als αἰτία τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι. Parmen. geht von der Annahme aus, daß dem ἕν die πολλά als prinzipiell gleichberechtigt gegenüberstehen und auch Polit. deutet mit nichts an, daß der Stoff, aus dem der Kosmos geworden, erst vom θεός geschaffen sei. Auf diesen geht nur das συναρμόζειν 269 D zurück, daher schon hier das ἐξ ἀνάγκης (für die Materie) betont wird. Zweifelhaft könnte der Soph. erscheinen. Während er 265 B ff. nur (θείᾳ τέχνῃ) die ζῷα πάντα καὶ φυτά, sowie ὅσα ἄψυχα ἐν γῇ ξυνίσταται σώματα τηκτὰ καὶ ἄτηκτα in ihrem γίγνεσθαι vom θεός δημιουργῶν ableitet, scheint der Stoff als solcher unabhängig von der schöpferischen Gottheit. Sokrates will, was die Physiker der φύσις zuweisen, für die Gottheit in Anspruch nehmen. Ein sicheres Indizium, daß Plato schon in diesen Dialogen die nach dem Berichte des Aristoteles später von ihm vertretene Lehre, daß auch die Materie als solche auf das ἕν, d. h. die Schöpferkraft der Gottheit, zurückgehe, vertrat, liegt jedenfalls nicht vor.

die jüngere eleatische Schule lehrt, indem sie aus der Verbindung der unwandelbaren Idealwelt mit der irdischen Scheinwelt eine neue Welt erstehen läßt, die teil am Werden, aber zugleich teil am Sein hat, entsprechen der pythagoreischen Lehre, welche auch ihrerseits aus der Verbindung der Formwelt mit der Stoffwelt, des πέρας mit dem ἄπειρον, die neue Welt der Verbindung beider, das πεπερασμένον oder μικτόν, hervorgehen läßt. Nur daß der Pythagoreer von seinem Standpunkte aus die Form, das Maß, die Zahl betont, während der Eleat vom Sein ausgeht. Die drei Seinsarten des ἄπειρον, πέρας und μικτόν im Philebus entsprechen genau den drei Bildungsfaktoren, wie sie die Urmaterie, die Idealwelt und das immer Werdende, d. h. die Wirklichkeitswelt, im Timaeus vertreten. Die pythagoreische Lehre, wie sie in diesen beiden Dialogen zum Ausdruck kommt, unterscheidet sich nur insoweit von der altpythagoreischen Lehre, daß sie die höchste Gottesvernunft als letzte Ursache alles Werdens, oder in persönlicher Auffassung als den Demiurgen, noch über das πέρας, das Prinzip der Formen und Maße, erhebt, um so möglichst scharf die Einheitlichkeit der Idealwelt zum Ausdruck zu bringen. Daß aber dieser höchste Gott als Demiurg seinem Wesen nach in engster Beziehung zu dem Idealreiche mit dessen Formen, Maßen und Ordnungen steht, wird bestimmt angedeutet. Nach dem Muster dieser Idealwelt und unter Verwendung ihrer Zahl- und Maßverhältnisse bildet der Weltschöpfer aus der ungeformten Urmaterie, die seit Ewigkeit neben der Welt der Formen und Ideale existiert, die Wirklichkeitswelt, die in allen Teilen zwar ihren Ursprung aus der wandelbaren Materie nicht verleugnen kann, die aber zugleich, da sie nach dem Muster der Idealwelt gebildet ist, dennoch den Stempel der Schönheit, des Maßes, der Harmonie trägt. Und damit tritt der Zweckbegriff auch in diesen Dialogen bestimmend hervor[1]).

---

[1]) Phileb. oft δημιουργός, so 27 A τὰ πάντα δημιουργοῦν; 28 D νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν καὶ συντάττουσαν διακυβερνᾶν· E νοῦν πάντα διακοσμεῖν; 28 C νοῦς βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς; 22 C ὁ θεῖος νοῦς das höchste Weltprinzip. Daneben Polit. 269 C ff. auch als κυβερνήτης. Hier ist aber überall nur vom Gestalten, nicht vom Erschaffen der Materie die Rede. Und so auch 26 D von der αἰτία, daß sie die γένεσις εἰς οὐσίαν, ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπεργασμένων

Hat es Plato vermocht, die Hauptresultate eleatischer und pythagoreischer Spekulation seinem eigenen Denksysteme anzupassen und einzuordnen, so hat er es auch verstanden, speziell seine Lehren von den Göttern und Psychen festzuhalten. Götter und Seelen nehmen nämlich auch im Timaeus dieselbe Zwischen- und Mittlerstellung ein, die Plato ihnen auch in seinen früheren Dialogen zugewiesen hatte. Nicht nur die Weltpsyche — auf die hernach zurückzukommen ist —, auch die menschlichen Seelen sind aus einer Mischung der Idealsubstanz mit der irdischen Materie entstanden und haben so an beiden Reichen teil. Und ähnlich verhält es sich mit der Bildung der Götter. Sie gehören ihrer Wesenheit nach nicht der Idealwelt an, sondern beruhen auf einem besonderen Schöpfungsakte des Demiurgen: wobei freilich zu beachten, daß auch die ewige Welt des Seins Götter in sich schließt, nach deren Vorbilde dann die kosmischen Götter geschaffen werden. Und wie die Götter, so enthält jene transzendente Welt auch die Idealtypen aller Wesens- und Dingarten der irdischen Welt. Die Götter, wie sie aus der Hand des Schöpfers als Stifter und Regierer dieser kosmischen Ordnung hervorgehen, haben aber noch aus dem Grunde ein spezielles Interesse, weil ihre Stellung und Verbindung mit den himmlischen Sphären eine merkwürdige Übereinstimmung mit derjenigen Stellung zeigen, die Aristoteles ihnen gibt[1]).

μέτρων schafft; und ebenso 27BC nur τῆς μίξεως καὶ γενέσεως αἰτία; daher von den drei Faktoren des γένος ἄπειρον, πέρας und μικτόν: τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα τὰ τρία παρέσχετο γένη. Es ist deshalb auch wohl der Ausspruch 27B von der αἰτία als τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν nur von der Gestaltung, nicht von der Erschaffung der Materie zu deuten. 16C ist nur von der Mitteilung der Lehre vom πέρας ἄπειρον durch die Götter die Rede. Im Timaeus wird die Urmaterie bestimmt als seit Ewigkeit vorhanden bezeichnet: Gott als αἰτία, νοῦς 30B, δημιουργός, πρόνοια, γεννήσας oft: stets ist aber nur von einem Gestalten, Bauen, Ordnen die Rede. Die enge Beziehung des δημιουργός zur Idealwelt tritt namentlich 29E hervor, wo Gott den Kosmos παραπλήσια ἑαυτῷ gestaltet, während der letztere zugleich eine Nachbildung der Idealwelt. Der Zweckbegriff erscheint besonders Phileb. 53Cff. (20CD ἡ τἀγαθοῦ μοῖρα πάντων τελειότατον); und im Timaeus.

[1]) Über die Weltseele hernach; sie ist eine Nachbildung des idealen ζῷον, welches τὰ νοητὰ ζῷα πάντα ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει 30C. Die Bildung der menschlichen ψυχαί 41Dff.: ihre irdischen Schicksale und ihre Unsterblichkeitsbestimmung — 44D; ihre Verbindung mit dem Leibe, 44Dff. Sie sind aus denselben Stoffen, der Idealsubstanz und der irdischen Materie, gebildet, wie die Weltseele,

In diesem Ausgleich mit der eleatischen und mit der pythagoreischen Lehre, wie ihn Plato hier vollzogen, hat der letztere den Standpunkt, den er noch auf der Höhe seines Schaffens einnimmt, bedeutsam überschritten. Es ist nicht mehr Haß und Zorn, die er der Wirklichkeitswelt gegenüber empfindet: eine versöhnlichere Stimmung ist in seine Seele eingezogen. Die Materie und ihre Sinneswelt ist nicht mehr nur Hemmnis alles geistigen Aufschwungs in die Welt der Ideen, sie bietet auch des Schönen und Gottgestempelten eine reiche Fülle; und auch der Denker mag sich ihrer mit Recht erfreuen[1]). Und aus dieser milderen Stimmung, die wir teils auf Resignation, teils auf die Wirkung des Alters zurückführen dürfen, hat sich dann die Abfassung des letzten Werks, der „Gesetze", vollzogen, die ein Zeugnis dafür ablegen, daß der Feuergeist, der einst den „Staat" entstehen ließ, seine Glut eingebüßt hat. Hier spricht nicht mehr der Plato, der einst die Welt aus den Angeln heben wollte: seine kraftvolle Negation irdischer Strebungen ist einer

---

aber doch in einer geringeren Mischung. Auch tragen sie insofern schon einen inferioren Charakter, als sie nicht direkt aus der Hand des Demiurgen hervorgehen, sondern eine Schöpfung der niederen Götter sind. Diese letzteren bilden nur die erste Rangklasse der kosmischen Kreaturen, nehmen also keine Ausnahmestellung ein. Sie sind eine Nachbildung der ewigen Götter der Idealwelt 37 C; sie sind zwar hauptsächlich aus Feuer bestehend und nehmen so teil an der Materie, durch ihre Bewegung aber treten sie in nähere Beziehung zu der Idealwelt. Hier erscheint aber der Fixsternhimmel mit seinen zahllosen Sternen, die als ζῷα θεῖα καὶ ἀίδια, 40 B, bezeichnet werden, weit vollkommener als die Planetensphären. Diese letzteren erscheinen wieder unabhängig von den Planeten (einschließlich Sonne und Mond) und insofern stellt sich eine merkwürdige Übereinstimmung mit Aristoteles heraus, wie wir später sehen werden. Auf Einzelheiten des platonischen Himmels kann hier nicht eingegangen werden. Den mit den Gestirnen eng verbundenen Göttern gegenüber treten die Volksgötter 40 D ff. an Bedeutung zurück. Doch erklärt Timaeus ausdrücklich, daß man auch ihnen den Glauben nicht versagen dürfe.

[1]) Schon der Philebus bietet für diese Auffassung der irdischen Materie interessante Beispiele: vgl. z. B. 62 AB die Gegenüberstellung der ἐπιστήμη κύκλου καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας und der ἀνθρωπίνη σφαῖρα. Das Ergebnis der Erörterungen im Philebus ist, daß ein Leben der reinen Vernunft nicht begehrenswert und daß die menschliche Glückseligkeit in einer harmonischen Vereinigung von Vernunfttätigkeit und Freude an den Dingen der Welt. Die letzteren haben damit eine viel größere Bedeutung und Berechtigung gewonnen, als Plato ihnen in den früheren Zeiten seines Denkens einzuräumen geneigt war. Vgl. dazu Harth, Platos Philebus, Schulprogr. v. Magdeburg 1908.

schwächlichen opportunistischen Tendenz gewichen, welche mit den Gewalten der Welt zu paktieren bestrebt ist. Die Seele, die einst nur im Himmel und in einer überhimmlischen Welt ihre Heimat suchte, hat ihren Frieden mit der Erde geschlossen.

Plato ist in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens noch tiefer in die Geheimnisse der Pythagoreischen Lehre eingedrungen. Darüber stehen uns in seinen Schriften nur vereinzelte Angaben zu Gebote: aus Aristoteles wissen wir aber, daß Plato in seinen mündlichen Vorträgen bestrebt war, die Gesamtheit der pythagoreischen Dogmen für seine eigene Spekulation nutzbar zu machen. Diese Versuche, die dazu geführt haben, sein Gesamtsystem zu einem großen Sammelbecken eigener und fremder Spekulationen zu machen, eingehend zu würdigen, müssen wir uns versagen: nur die Hauptpunkte dessen, was wir aus den Aristotelischen Berichten erfahren, sollen hier kurz wiedergegeben werden [1]).

Es kommt hier vor allem auf die Zahlen, die Zahllehre an, die in den Pythagoreischen Forschungen die erste Stelle einnahm und die auch in Platonischer Wertung eine immer größere Bedeutung erhielt. Plato hat eine doppelte Auffassung der Zahlen vertreten. Einmal nämlich erscheinen dieselben in einer Zwischenstellung, als ein μεταξύ zwischen Ideen und Erscheinungswelt: und diese Auffassung findet durch die eigenen Worte Platos im Philebus ihre Bestätigung. Die von ihm hier angeführten Beispiele der Töne und der Buchstaben zeigen uns, wie Plato die Zahlen aufgefaßt wissen will. Der Begriff oder die Idee des Tons und ebenso die Idee der Sprache erscheint keineswegs einheitlich: der Ton als solcher zeigt bestimmte feststehende Proportionen, die unveränderlich sind; die Sprache

[1]) Ich verweise hierfür auf die umfassenden Untersuchungen von Léon Robin, la théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Thèse von Paris 1908. Auf die neusten Versuche, die Glaubwürdigkeit des Aristoteles zu diskreditieren, näher einzugehen, lehne ich ab. Daß die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre in mannigfacher Hinsicht nicht modernen Ansprüchen der Wissenschaft entspricht, hat noch niemand geleugnet. Die Behauptung aber, Aristoteles habe aus Neid und Mißgunst, oder aus Borniertheit den tiefen Gedanken Platos absichtlich eine falsche Deutung gegeben, oder sie wirklich nicht verstanden, ist für jeden, der sich eingehend mit Aristoteles beschäftigt hat, außer Diskussion. Einer Verteidigung gegen solche Verdächtigungen bedarf Aristoteles nicht.

scheidet die Buchstaben in Klassen und Arten, die nur unter bestimmten Verhältnissen eine Verbindung und Zusammenstellung ermöglichen. Hier sind also die Zahlverhältnisse den Ideen untergeordnet: die Zahlen erscheinen als ein Zwischenglied, welches die einheitliche Idee mit den Dingen der Erscheinungswelt selbst verbindet[1]). Diese Auffassung der Zahlen von seiten Platos ist eine logisch berechtigte; sie fügt sich durchaus organisch in die Lehre von den Ideen ein. Wir dürfen annehmen, daß Plato, als er näher mit der pythagoreischen Zahlenlehre bekannt wurde, selbst diese Verbindung der letzteren mit seiner Ideenlehre vorgenommen hat. Neben dieser Auffassung der Zahlen berichtet Aristoteles aber von einer andern Anordnung der Zahlen im Gesamtlehrsystem Platos, die wir nur als einen unorganisch seiner eigenen Lehre angefügten Bestandteil anzusehen vermögen. Das wird sich mit wenigen Worten zeigen lassen.

Plato geht von dem Gegensatze des ἕν, d. h. der einheitlichen Gottessubstanz, und der Materie, als der ungeschiedenen Stoffmasse, aus. Aus dem Eins läßt er die andern neun Zahlen hervorgehen, die sonach als Idealzahlen noch über den Ideen ihren Rang behaupten. Und weiter gehen aus den Zahlen die Idealgrößen, der ideelle Punkt, die ideelle Linie, die ideelle Dreiecksoberfläche, endlich die ideelle Körpergröße hervor, welche durch die Zahlen 1, 2, 3, 4 ihre Charakteristik erhalten. Diesen Idealzahlen und -größen fügt sich sodann weiter das Reich der Ideen selbst an, die als Art- oder Gattungsbegriffe substantielle Wesenheiten sind, zugleich aber die Fähigkeit besitzen, ihre Originaltypen als Formen in den abgeleiteten gleichen Typen der Erscheinungswelt erscheinen zu lassen. Diesem Idealreiche, welches wir durchaus als eine räumlich bestimmte überirdische Welt zu denken haben, fügt sich weiterhin ein Zwischenreich an, welches vorhin schon seine Erwähnung gefunden hat und welches, von den Zahlen und Formen als den mannigfachen Relationen der ideellen Substanzen gebildet, den letzteren untergeordnet ist[2]). Auch diese Zahlen und Formen sind wieder

[1]) Ich habe diese Auffassung der Zahlen im Philebus in meiner Abhandlung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 37 ff. näher dargelegt und erklärt.

[2]) Alle Stellen, in denen Aristoteles das Grunddogma Platos von dem Gegensatze der Idealwelt und der materiellen Welt zeichnet, hat Robin a. a. O. 635—660

durchaus als selbständige Wesenheiten gefaßt, als χωριστοί: sie werden als die mathematischen Zahl- und Formbegriffe bestimmt von den idealen Zahlen und Formen der ersteren Kategorie unterschieden. In welcher Weise die Idealwelt in ihren Zahlen, Formen, Ideen, Relationen und Proportionen die Verbindung mit der Materie bewirkt hat, darüber scheint Plato in der späteren und spätesten Zeit seiner Forschung ebensowenig wie in der früheren zu einem feststehenden Urteile gelangt zu sein. Die Auffassung der Materie, als auf der Zweiheit des Mehr oder Minder beruhend, hat wieder eine engere Beziehung dieser Zweiheit mit der Idealzwei indiziert, die verwirrend auf die ganze Systematisierung eingewirkt hat und auf die näher einzugehen hier nicht die Stelle ist. Der engeren Verbindung zwischen Ideal- und Realwelt dient dann weiter die Weltseele, die Plato gleichfalls der Pythagoreischen Lehre in ihrer späteren Fassung entnommen hat: sie tritt schon im Philebus und Timaeus als Platonisches Dogma uns entgegen, muß aber gleichfalls als eine durchaus unorganische späte Zutat zu seiner ursprünglichen Weltanschauung angesehen werden[1]).

In dieser Ausgestaltung des platonischen Lehrsystems ist die Tendenz unverkennbar, die Ergebnisse der gesamten Spekulation seiner Zeit in die eigene Spekulation zu übernehmen und

---

zusammengestellt. Die Idealwelt wird als ἕν, als ἕν und ὄν, als ἴσον bezeichnet, während die Materie als μέγα καὶ μικρόν, als δυάς, als ἄνισον, als ἀόριστος und ähnlich erscheint. Das ἕν nimmt die ältere Auffassung Platos von der einheitlichen Spitze des ἕν und ἀγαθόν sowie die altpythagoreische Deutung des πέρας im Philebus wieder auf; die Bezeichnungen der Materie knüpfen an das ἄπειρον im Philebus und an das ἄμορφον usw. des Timaeus an. Über die Idealzahlen und Idealgrößen verweise ich auf Robin 267 ff.; 286 ff.; über die ἄτομος γραμμή statt des Punkts das. 229 ff. Über die Zahlen als μεταξύ 203 ff. Daß Plato an seiner Lehre von den Ideen auch später festgehalten hat, zeigt die Polemik des Aristoteles Robin a. a. O. 21 ff., der richtig den Ideen Platos eine zweifache Aufgabe als universaux und als quiddités zuweist, zugleich aber die logischen Widersprüche dieser Auffassungen zeigt. Über die Verbindung der Ideen mit der Erscheinungswelt das. 73 ff.

[1]) Die Weltseele erscheint schon Phileb. 30 A ff. mit derselben Aufgabe für das σῶμα des Kosmos, wie die individuelle ψυχή für den animalischen Körper; sodann Tim. 30 B ff., gebildet 35 A τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς. Über die Aufgabe dieser Weltseele in der späteren Lehre Robin a. a. O. 479 ff. Über die angeblich böse Weltseele oben S. 346.

so dem von ihm vertretenen Lehrsysteme universale Bedeutung und Geltung zu verschaffen. Je mehr Plato aber diesem Bestreben nachgibt, desto mehr verliert er sich selbst. Uns interessiert hier vor allem die Stellung, welche Plato in dieser letzten Entwicklungsphase seiner Spekulation der Gottheit gegenüber einnimmt. Und da ist zu sagen, daß er sich treu bleibt. Unantastbar ist ihm die Überzeugung, daß es zwei Welten gibt, die im Prinzip durch eine unausfüllbare Kluft voneinander geschieden sind. In der Erscheinungswelt tritt die Materie zwar in Beziehung zu jener überirdischen Welt und ihren Werten und Gütern: niemals aber gelangt sie in den vollen Besitz derselben. Was der irdischen Welt aber an jenen Idealgütern zuteil wird, das verdankt sie jenen himmlischen Mittlern, den Göttern und Dämonen, welche die höchste Weltvernunft eigens zu dem Zwecke geschaffen hat, Träger und Vermittler der Ideen und ihrer Güter zu sein. Den Glauben an diese göttlichen Mittlermächte, wie sie der nationale Kult aus einer uralten Tradition übernommen hat, will Plato sich nicht nehmen lassen. Die Mythen mögen im Laufe der Zeit manche Wandlung erfahren haben: die Tradition ist in ihrem Kerne wahr und unantastbar. Die Gottesvernunft in ihrer höchsten unerfaßbaren persönlichen Spitze, dem philosophischen ἕν, schließt nicht die Existenz der vielen Einzelgötter aus, die als Mandatare des göttlichen Willens und als Vermittler der idealen Werte wie der himmlischen Güter in den höheren Regionen des Kosmos ein seliges Leben führen. Noch in seiner letzten Schrift, den Gesetzen, widmet Plato dem dreifachen Nachweise eine besondere Abhandlung, daß es Götter gebe; daß dieselben über den irdischen und menschlichen Angelegenheiten walten; daß sie unerbittlich gegen das Böse und die Bösen seien[1]). Und desgleichen vertritt er mit Energie die Forderung, daß es die

[1]) Diesem dreifachen Nachweise ist das zehnte Buch der νόμοι gewidmet. Aber auch B. 4 zeigt, wie streng konservativ Plato über Religion und Kult denkt. Mit welch souveräner Willkür Plato aber selbst das Göttliche für seine Zwecke zu modeln wagt, zeigt 828 A ff., wo er für den zu schaffenden Staat 365 θεοί und θυσίαι statuiert, um für jeden Tag einen „Heiligen" zu haben. Das ist bewußte Fälschung, die uns freilich schon im „Staat" entgegentritt, wo zum Zweck der Erziehung der Massen Lug und Betrug weniger „Wissenden" erlaubt und berechtigt erscheint.

Pflicht des Staats wie des einzelnen sei, den Göttern zu dienen und an ihrem Kulte in den traditionellen Formen festzuhalten. Die Dogmen von dem Gegensatze zweier Welten: von der Existenz und dem Walten der Götter; von der Unvergänglichkeit der Seelen und von deren Pflicht, dem Guten und Gerechten als den Forderungen der höchsten Gottesvernunft nachzustreben, sind die festen Pfeiler, welche dem Gebäude der Platonischen Lehre den Charakter der Einheitlichkeit und der Ewigkeit aufprägen[1]).

[1]) Den immer mehr wachsenden Einfluß pythagoreischer Vorstellungen bringen die Lehrsysteme des Speusippus und Xenokrates zum Ausdruck. Ich kann aber nicht näher auf dieselben eingehen.

Sechstes Kapitel.

Der Aristotelische Energismus.

Alle Lehren, wie wir sie bisher kennen gelernt, haben die Gottheit räumlich gebunden. Die Ionier und Eleaten lassen dieselbe im Innern und vom Innern des Kosmos aus ihre Wirksamkeit entfalten; Pythagoras und Plato setzen sie an die Grenzen der Welt, von wo sie ihre Wirkung auf die Materie des Kosmos ausübt. Aristoteles schließt sich den letzteren an und hat sich damit als ein echter Platoniker erwiesen [1]). Die Gottheit ist auch für ihn mit den Enden des Kosmos organisch verbunden: sie umschließt denselben und wirkt von diesen äußersten Grenzen der Welt auf die innere Ausgestaltung, das innere Leben derselben ein. Diese räumliche Fixierung einer Substanz, die in ihrer Wesenheit als immateriell charakterisiert wird, hat Aristoteles in innnere Widersprüche gebracht, die in den Versuchen das Wechselverhältnis von Gottheit und Welt näher zu bestimmen, ihren Ausdruck finden [2]).

---

[1]) In den ausgearbeiteten Partien der Metaphysik (α. β.) bezeichnet Aristoteles sich bestimmt als Platoniker.

[2]) Ich nenne hier zunächst Dilthey, Einleitung in die Geisteswissensch. 265 ff., der mit Recht hervorhebt, daß die Theologie und dem entsprechend Μεταφ. λ den Höhepunkt der Aristotelischen Spekulation bezeichnet: die Gottheit als immaterielle und veränderungslose Einzelsubstanz ist reine Energie, mit der der Zweck der Welt zusammenfällt und durch welche alle Bewegungen innerhalb des Kosmos bedingt und vermittelt sind; sodann Konr. Elser, die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1893, der alle Fragen, die sich auf die Aristotelische Gottheit beziehen, eingehend und sachgemäß erörtert: ich zitiere daher das Buch auch da, wo ich nicht mit seinen Ergebnissen übereinstimme. Vgl. auch Edw. Caird a. a. O. S. 184—291.

Für Aristoteles gibt es nur eine Welt, einen Kosmos, der, kugelartig gebildet, alles Sein und Werden in sich schließt. Er ist ewig, ungeworden und unvergänglich[1]). Und es steht ferner für Aristoteles fest, daß alle Bewegung und alles Werden im Innern des Kosmos, wie es sich der sinnlichen Erfahrung aufdrängt, auf ein Prinzip hinweist, welches aller Bewegung als deren letzte Ursache zugrunde liegt. Dieses höchste Bewegungsprinzip muß selbst unbewegt sein. Damit soll nicht gesagt werden, daß es in starrer Ruhe verharrt: es darf nur nicht von einer andern, einer fremden Bewegung abhängig sein, sondern muß die Kraft der Bewegung und der Betätigung aus sich selbst entnehmen. So ist die Forderung eines Unbewegten, eines ἀκίνητον, welches zugleich bewegend, κινοῦν, ist, die eigentliche Begründung der Gottheit: immer wieder weist Aristoteles auf die Notwendigkeit eines solchen höchsten Prinzips hin, welches selbst von keiner andern Bewegung abhängig, für sich selbst und für alles kosmische Werden den letzten Grund, den ersten Anstoß aller Bewegung und damit alles Lebens bildet[2]). Die ganze Plastizität antiker Weltanschauung kommt aber in der weiteren Forderung Aristotelischer Spekulation zum Ausdruck, daß jede Wirkung, und somit auch diejenige der Gottheit, nur bei einem räumlichen Zusammenhange des wirkenden Prinzips und desjenigen Dinges, auf welches diese Einwirkung erfolgen soll, möglich sei. Soll also die Gottheit ihre bewegende Kraft auf den Kosmos ausüben, so muß sie den letzteren berühren, sie muß in unmittelbarer räumlicher Verbindung mit dem letzteren stehen. Schon

---

[1]) Daß das Universum begrenzt sein muß, zeigt Aristoteles οὐρ. α 1, 7; es ist eines und seine Kugelform ergibt sich gleichmäßig aus Erfahrung und Logik α 8; es ist unveränderlich, ewig und unvergänglich α 9, 10.

[2]) Φυσ. η 1 ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι; εἰ μὲν οὖν ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερὸν ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται. Diese Zurückführung des κινούμενον auf ein anderes κινοῦν kann aber nicht 242ᵃ 19 εἰς ἄπειρον sich fortpflanzen: ἀλλὰ στήσεταί που καὶ ἔσται τι ὃ πρώτως αἴτιον ἔσται τοῦ κινεῖσθαι. Dieses πρώτως κινοῦν φυσ. θ 5 muß ein solches sein, welches das Prinzip der Bewegung in sich selbst trägt, d. h. es muß zugleich ἀκίνητον und αὐτοκίνητον sein. Dieses πρώτως κινοῦν ist also die letzte Ursache aller kosmischen Bewegung und damit alles kosmischen Werdens θ 6. Vgl. 318ᵃ 6; 324ᵃ 30; 324ᵇ 12; 337ᵃ 17 ff.; 1012ᵇ 30. Daß dieses letzte κινοῦν ein ἕν 259ᵃ 11; 259ᵇ 6; 1074ᵃ 37 ἓν λόγῳ καὶ ἀριθμῷ.

daraus folgt, daß die Gottheit selbst nur als eine raumeinnehmende, an den Raum gebundene Substanz verstanden werden kann.

So ist die Gottessubstanz als eine die ganze Weltkugel umfassende und haltende Wesenheit zu denken, welche von nichts anderem abhängig, und in sich selbst das Prinzip und den Grund aller Weltbewegung und alles kosmischen Lebens tragend, ewig unveränderlich und unverändert in seiner Wesensfülle ruhend verharrt [1]).

Die Verbindung der Gottheit mit der Welt kann aber, gerade weil sie eine räumliche Berührung beider Faktoren voraussetzt, nur an der äußersten Peripherie der Weltkugel statthaben: und das ist denn auch die bestimmte Lehre des Aristoteles. Diese äußerste Peripherie der Kosmoskugel wird in ihrer ganzen Fläche und in engster unmittelbarster Wechselberührung von der Gottessubstanz umschlossen. Wiederholt wird betont, daß hier kein Zwischenraum irgendwelcher Art anzunehmen ist; der Zusammenhang von Gottheitssubstanz und Weltkugel ist ein absoluter. Und gerade auf dieser unmittelbaren Verbindung und Einwirkung der bewegenden Gottespotenz auf die Welt beruht die ewig unausgesetzte, gleichmäßige Bewegung des höchsten Himmels, des πρῶτος οὐρανός [2]). Diese

---

[1]) Aristot. 259a 3 ὃ περιέχει; Fr. 15 τὸ θεῖον τὸ ἀκρότατον κινοῦν; daher Sextus 10, 33 ὁ πρῶτος θεός (nach Aristotelischer Lehre) ἦν τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ; Aetius 1, 7, 32 τὸν ἀνωτάτω θεόν — ἐμβεβηκότα τῇ σφαίρᾳ τοῦ παντός; Stob. ecl. 1, 22, 1 W. μέγιστον (θεὸν) τὸν πάσας (τὰς σφαίρας) περιέχοντα.

[2]) Die Notwendigkeit des engsten Zusammenhangs von Wirkung und Bewirkten durch ein ἅπτεσθαι drücken 322b 22, 29ff.; 226b 23; 323a 4 aus; 202a 8 θίξει. Die Worte 323a 31ff. ἐκεῖνο μὲν οὖν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν besagen, daß die Verbindung des göttlichen ἀκίνητον nur auf der einen Seite, nach der Welt hin, statthat und statthaben kann. Daher 243a 3ff. τὸ πρῶτον κινοῦν — ἅμα τῷ κινουμένῳ und dieses ἅμα so definiert, daß οὐδὲν αὐτῶν μεταξύ; daher 245a 16ff. (der Bekkersche Text gibt hier nicht das Richtige) ὡς τοῦ κινοῦντος ἐσχάτου (des göttlichen ἀκίνητον) καὶ τοῦ κινουμένου πρώτου (des πρῶτος οὐρανός) οὐδέν ἐστι μεταξύ. Dieses im folgenden noch einmal wiederholt: nichts ἀναμέσον τοῦ τε κινοῦντος καὶ τοῦ κινουμένου. Die Verbindung beider Faktoren, des ἀκίνητον und des Fixsternhimmels, ist eine absolute; zwischen beiden ist nichts, ihre Verbindung ist eine so enge, daß beide zusammen ein συνεχές bilden. Daher 242b 24 τὸ κινούμενον πρώτως (der οὐρανός) κατὰ τόπον καὶ σωματικὴν κίνησιν ἀνάγκη ἅπτεσθαι ἢ συνεχὲς εἶναι τῷ κινοῦντι (dem göttlichen ἀκίνητον). Die Frage, ob dieses ἀκίνητον κινοῦν als μόριον des οὐρανός oder unabhängig von demselben aufzufassen, wird Ζήνων κιν. 3ff. eingehend erörtert.

Bewegung ist eben die unmittelbare Wirkung der Gotteskraft: die einheitliche Wesenheit der letzteren und die dieser Einheitlichkeit entsprechende gleichmäßige Wirkung schafft die analoge gleichmäßige Bewegung des der Gottessubstanz anliegenden Himmels. Eine gleichmäßige Bewegung kann aber nur die Kreisbewegung sein: und damit ist die Kreisbewegung des Fixsternhimmels, des πρῶτος οὐρανός, erklärt.

Wir müssen aber die höchste Gottheit als das letzte Weltprinzip und die Ursache aller Bewegung und damit alles Werdens uns noch näher zum Verständnis zu bringen suchen. Vor allem ist der Begriff des ἀκίνητον, des Unbewegten, zu prüfen. Es muß, sagt Aristoteles, eine ewige unbewegte Substanz geben: denn die Bewegung sowohl wie die Zeit, die beide ewig, weisen mit Notwendigkeit auf die Ewigkeit, das Ungewordensein jener Gottessubstanz hin. Die Bewegung, welche von der letzteren ausgeht, darf aber nicht auf eine bloße Fähigkeit oder Kraft derselben, Bewegung hervorzurufen, zurückgeführt werden. Denn wenn die Gottheit als Bewegungsprinzip nur allgemein ein κινητικόν oder ποιητικόν, d. h. ein bewegungsfähiges, wäre, so wäre damit die Möglichkeit gegeben, daß jene auch einmal auf die Ausübung, die Betätigung ihrer Bewegungskraft, wenn auch nur vorübergehend, verzichtete und damit die ganze Welt zum Stillstand brächte. Die Gottheit darf deshalb nicht nur die δύναμις, die Potenz, der Bewegung in sich tragen, sie muß ein ewig ἐνεργοῦν, eine Energie schlechthin, sein. Das ergibt sich aber auch schon daraus, daß nach Aristotelischer Lehre die Energie, die Betätigung, immer früher ist als die Dynamis, die ruhende Kraft[1]). Gott ist demnach ewige Energie, Kraftbetätigung, Bewegungsauslösung.

[1]) 1071 b 4 ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. Wären alle οὐσίαι φθαρταί, so wäre πάντα φθαρτά. ἀλλ ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι· ἀεὶ γὰρ ἦν. οὐδέ χρόνον, was näher begründet wird. Vgl. φυσ. θ 1; δ 10f. Die ewige Bewegung und die ewige Zeit weisen also auf eine ewige Substanz, die selbst ἀκίνητος. Daß diese οὐσία zugleich ein ewig ἐνεργοῦν sein muß, wird 1071 b 12 ff. ausgeführt; über das Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια allgemein μεταφ. θ 8; in bezug auf das ἀκίνητον 1071 b 22 ff. Diese οὐσία als letzte αἰτία 259b 1 ff.; 266 a 6 ff.; μεταφ. λ 6; 994 b 9; 995 b 32 u. a. St. Daher das ἐξ ἀνάγκης 1015 b 11; 1054 b 18; 1072 b 10: die ἀνάγκη hier mit dem εὖ καὶ ἁπλῶς zusammenfallend und deshalb ἀρχή.

Es wäre aber ganz falsch, das Unbewegte der Gottessubstanz als eine in sich unbewegte und in starrer Ruhe bebefindliche aufzufassen. Wie wäre es überhaupt denkbar, daß ein in solcher Erstarrung ruhendes Prinzip die wunderbare, alles Verstehen übersteigende Wirkung auszuüben vermöchte, welche in dem Werden alles Weltgeschehens zur Erscheinung kommt? Jenes ἀκίνητον soll nur — wie schon bemerkt — die Unabhängigkeit der Gottheit von jeder außer ihr befindlichen Potenz zum Ausdruck bringen: es wird damit nichts über die eigene Bewegung, das innere Leben, über Denken und Wollen dieser höchsten Weltkraft ausgesagt. Dieses Moment ist von so prinzipieller Bedeutung, daß wir dasselbe einer genaueren Prüfung unterziehen müssen.

Dem ersten Bewegenden, dem πρῶτον κινοῦν, welches als solches unberührt von äußerer Bewegung, und danach ἀκίνητον, unbewegt von außen, ist, kommt eine Bewegung in und durch sich selbst zu. Das wird wiederholt hervorgehoben: es bewegt sich selbst[1]). Diese Selbstbewegung der Gottessubstanz als des höchsten Bewegungsprinzips sucht sich Aristoteles wiederholt klar zu machen: denn wenn er dabei auch in allgemein theoretischer Begründung verfährt, so ist doch bestimmt angedeutet, daß er in letzter Linie und speziell jenes göttliche Sich-selbstbewegende, τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν, im Auge hat[2]). Dieses Sich-

---

[1]) 260ª 25 τὸ πρῶτον κινοῦν 261ª 25 τοῦτ' εἶναι τῶν κινουμένων καὶ κινούντων ἀρχὴν καὶ πρῶτον τοῖς κινουμένοις τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν; 698ª 7 ff. ἀρχὴ τῶν ἄλλων κινήσεων τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, τοῦτο δὲ τὸ ἀκίνητον — τὸ πρῶτον κινοῦν; daher 258ª 2 αὐτὸ κίνητον. Über das πρῶτον πάντων κινοῦν vgl. noch 1070ᵇ 35; 1073ª 23; 1064ª 37; 1050ᵇ 5; der Gedanke, daß πάντα ὕλην ἔχοντα ein ἐναντίον haben, das göttliche αἴτιον dagegen ohne ἐναντίον ist 1075ᵇ 23, wird auch 430ᵇ 23 zum Ausdruck gebracht.

[2]) Über das ἐν ἑαυτῷ κινεῖσθαι, welches gleich dem αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν, handelt allgemein φυσ. η 1; und speziell über das πρῶτον κινοῦν αὐτὸ ἑαυτό φυσ. θ 5. Hier wird ausgeführt, daß die Bewegung dieses πρῶτον nur als ein αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ zu verstehen ist: 256ª 4—21 und 256ª 21—256ᵇ 3 erläutern dieses von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus; 256ᵇ 3—24 fügt sodann hinzu, daß auch die Logik ein solches ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν verlange. Ein neues Moment fügt 256ᵇ 27—257ª 27 hinzu: wenn im Kosmos immer nur die Bewegung von einem ὑπ' ἄλλου κινούμενον abhängig erscheint, so ist das kein Beweis, daß auch das letzte Prinzip ὑπ' ἄλλου κινεῖται. Im Gegenteil muß dieses 257ª 26 entweder ὑπὸ ἠρεμοῦντος κινήσεται oder αὐτὸ αὑτὸ κινήσει. Das erstere ist ausgeschlossen, da ein

selbst-bewegende ist, wie Aristoteles ausführt, ohne die Annahme einer bestimmten teilbaren Größe begrifflich nicht zu denken. Die Bewegung, welche dieses Sich-selbst-bewegende vornimmt, ist nämlich im Gedanken so aufzufassen, daß zwei verschiedene Momente und Kräfte in ihm zusammen wirken: ein dynamisches und ein energetisches, ein rezeptives und ein initiatives, ein bewegtes und ein bewegendes. So ist der Anstoß der Bewegung als von einem einzelnen Punkte der Gesamtsubstanz ausgehend zu denken, von welchem aus sich die Bewegung sodann fortpflanzt, um das Ganze zu einem ἐνεργοῦν, wirkenden, und damit zu einem κινούμενον, bewegten, zu gestalten [1]). Diese Erklärung kann aber nur als ein vom menschlichen Standpunkte aus unternommener Versuch betrachtet werden, Wesen und Betätigung jener höchsten Gotteskraft sich zum Verständnis zu bringen. Mag man eine solche Erklärung annehmen oder ablehnen, fest steht für Aristoteles die Tatsache, daß es eine höchste, von allen fremden Einwirkungen unabhängige Gottessubstanz gibt, welche, räumlich die Kosmoskugel umschließend und sie tragend, in sich bewegend und bewegt, Grund und Ursache aller innerkosmischen Bewegung und alles Weltgeschehens ist. Jene zwei Kräfte, die man nur begrifflich, im Gedanken, unterscheiden kann, sind nicht als nebeneinander wirkend, die eine die andere mehr oder weniger aufhebend oder beeinträchtigend, zu verstehen: sie durchdringen, bedingen und ergänzen einander zu einer voll-

---

ἠρεμοῦν überhaupt keine Bewegung auslösen kann; es bleibt also nur die zweite Annahme übrig, die überhaupt 257ª 27—31, da es sich um das Prinzip und das letzte αἴτιον handelt, allein in Betracht kommen kann. Daß diese ganze Ausführung tatsächlich das göttliche ἀκίνητον im Auge habe, zeigt einmal 256ᵇ 24—27, der Hinweis auf den νοῦς des Anaxagoras; sodann φυσ. θ 6, welches, unmittelbar an die vorherige prinzipielle Erörterung anknüpfend, dieses göttliche ἀκίνητον direkt behandelt.

[1]) Dieses wird 257ª 31 (πῶς κινεῖ καὶ τίνα τρόπον) —258ª 2 ausgeführt: das πρῶτον ἀκίνητον ist als ein διαιρετόν und συνεχές zu denken. Als ὅλη enthält dasselbe 257ᵇ 13; 258ª 1 τὸ μέν, was κινεῖ, τὸ δέ, was κινεῖται, was 258ª 3 ff. näher dargelegt wird. Diese beiden Teile, ἁπτόμενα ἤτοι ἄμφω ἀλλήλων ἢ θατέρου θάτερον, stehen in Wechselverhältnis, wodurch τὸ ὅλον, in Bewegung gesetzt wird, κινούμενόν τε καὶ κινοῦν τῷ αὐτοῦ τι εἶναι τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον. Die schwierigen Worte 258ª 27—258ᵇ 4 scheinen darauf hinzuweisen, daß die Annahme der Teilung des αὐτοκίνητον nur als eine potenzielle aufzufassen, während das ἐντελεχείᾳ ἀδιαίρετον sich ausschließt.

kommenen, zu einer absoluten organischen Einheit, die als Vernunft, als Νοῦς, d. h. als denkende und wollende Gottessubstanz, die Welt beherrscht und bestimmt.

Denn daß dieses erste Bewegende seiner Wesenheit nach als Vernunft aufzufassen, das hat Aristoteles in dem Teile seiner Metaphysik, welcher als der Höhepunkt aller seiner Spekulation anzusehen ist, ausgeführt[1]). Hier wird zunächst die Tatsache, daß es ein ἀκίνητον und αὐτόκινητον, ein Unbewegtes und Selbstbewegtes, geben muß und gibt, als zweifellos voraufgestellt und dieses letzte Prinzip kurz als ewig, sowie als Substanz und Energie charakterisiert[2]). Damit wiederholt Aristoteles nur, was er früher des näheren dargelegt hat: darauf will er also hier nicht noch einmal eingehen. Was er hier zeigen will, ist die Art, wie sich die Selbstbewegung und damit das innere Leben dieser Gottessubstanz vollzieht. Hat Aristoteles früher bewiesen, daß die Selbstbewegung jenes ersten Bewegenden als ein Zusammenwirken zweier paralleler Kräfte, einer mehr passiven und einer aktiven, aufzufassen ist, so wiederholt er diesen Nachweis in spezieller Beziehung auf die vernünftige Wesenheit, die Vernunftsubstanz, jenes letzten Prinzips. Die beiden Momente, welche in bezug auf die Bewegung selbst als „bewegend" und „bewegt" definiert wurden, die werden hier in bezug auf die Vernunft als „denkend" und „gedacht" unterschieden. Die Vernunft wird so als Organ und Funktion, als Potenz und Aktus, als Substanz und Tätigkeit, oder wie man sonst diese Scheidung

---

[1]) Μεταφ. Λ 6—10 sind nur als Skizze anzusehen, in welcher Aristoteles zunächst nur für sich selbst die Hauptpunkte seiner Lehre von der Gottheit fixierte, um sie später weiter auszuführen. Daraus ist die äußerste Kürze zu erklären, die mitunter zur Unverständlichkeit wird.

[2]) Die Worte 1072^{a} 21 καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον ff. weist auf die erfahrungsmäßig feststehende Tatsache hin, daß es im Fixsternhimmel ein ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον gibt, welches seinerseits ein κινοῦν als Ursache jener Bewegung verlangt. Die Worte 24 ff. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον τοίνον ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ sind unklar. Entweder ist mit Bonitz zu lesen ἐπεὶ — καὶ κινοῦν μέσον, ἔστι τοίνον τι καὶ ὃ —, oder es ist ἐπεὶ δὲ κινούμενον καὶ κινοῦν zu lesen und jenes auf das κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου, dieses auf das κινεῖν des πρῶτος οὐρανός zu beziehen: als ein μέσον zwischen jenem κινεῖσθαι und diesem κινεῖν wird dann das οὐ κινούμενον κινεῖν des αὐτοκίνητον betrachtet. Dem schließen sich die Worte an ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα, die gleichfalls nur Bekanntes wiederholen.

charakterisieren will, gleichsam zerlegt: die Vernunft als das Organ des Denkens von diesem letzteren selbst als Funktion und Denkinhalt abgetrennt und unterschieden. In der göttlichen Vernunft, sagt Aristoteles, ist eine συστοιχία, d. h. eine Verbindung zweier Momente, der Vernunft als der Denksubstanz, und der Vernunft als des Gedachten. Dieses Gedachte, als der Inhalt der Vernunfttätigkeit, wird von Aristoteles weiterhin in seine beiden Erscheinungsformen als Gewolltes oder Begehrtes und als rein Gedachtes zerlegt; denn die göttliche Vernunft enthält ebenso wie die menschliche, außer der Denkkraft eine Willenskraft, und es ist selbstverständlich, daß beide Kräfte gleichmäßig tätig sind[1]). Das Gedachte und Gewollte, wie es der Inhalt der göttlichen Vernunfttätigkeit bildet, ist nun aber nach Aristoteles' ausdrücklicher Versicherung in Wirklichkeit identisch: Wollen und Denken der Gottheit bezieht sich beides auf ein und dasselbe Objekt, nämlich das wahrhaft Schöne[2]). Gott denkt und will demnach das wahrhaft Schöne, und dieses wahrhaft Schöne, als der eine und reine Gottesgedanke, ist zugleich das eigentlich bewegende Moment in der Gottesvernunft[3]). So bestimmt einerseits hervorgehoben wird, daß die Vernunftsubstanz als das eigentlich Potenzielle und Ursprüngliche des Νοῦς anzusehen sei, so bestimmt wird anderseits betont, daß der Anstoß zur Vernunftbetätigung von dem Gedanken oder dem Gedachten ausgeht, welcher zugleich als das Gewollte und Be-

[1]) 1072ᵃ 26 τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν — 27 ἐπιθυμητόν das menschliche Begehren als Analogon — 28 βουλητόν = ὀρεκτόν = ἐρώμενον 1072ᵇ 3. Die συστοιχία von νοῦς und νοητόν 1072ᵃ 30f. (νοητὴ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν). Die Analogie des menschlichen νοῦς 700ᵇ 18ff.; 433ᵃ 17ff.

[2]) 1072ᵃ 27 τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά: für die Gottheit fällt ὀρεκτόν und νοητόν zusammen; die menschliche ἐπιθυμία (27) richtet sich auf τὸ φαινόμενον καλόν, der göttliche Wille (βουλητὸν πρῶτον) auf τὸ ὂν καλόν, was 29 näher begründet wird. Daher 34f. τὸ καλὸν καὶ δι' αὑτὸ αἱρετόν (= ὀρεκτόν oder βουλητόν) ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ (eben im νοητόν)· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον: das schöne fällt mit dem ἄριστον oder dem, was man mit dem letzteren vergleichen kann, zusammen. Vgl. dazu Elser a. a. O. 68ff.

[3]) Daher 1072ᵃ 26 das Ganze eingeführt durch die Worte κινεῖ δὲ ὧδε: Aristoteles will also darlegen, wie die Bewegung im Νοῦς, d. h. sein Denken, zustande kommt. Daher τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα: von dem Gedanken geht diese Bewegung aus; daher 30 noch bestimmter νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται.

gehrte dem Schönen an sich gilt[1]). Diese Scheidung von νοῦς und νοητόν, von Vernunftsubstanz und Vernunftbetätigung, nimmt also — um dieses noch einmal hervorzuheben — die Deutung, die wir oben bezüglich der Bewegung als Aristotelisch kennen gelernt, hier in spezieller Anwendung auf die Gottesvernunft wieder auf. Denn Denken ist ja nur eine andere Form der Bewegung: und wie sich in dieser ein Substrat, an dem sich die Bewegung vollzieht, und ein Ausgangspunkt oder Akt unterscheiden läßt, der jenes in Bewegung setzt, so will Aristoteles auch im Denkprozeß die Substanz, in der sich das Denken vollzieht, und den bestimmten Akt von dem aus eben diese Vernunftsubstanz in Bewegung und damit in Tätigkeit gesetzt wird, unterschieden wissen. Aber auch in bezug auf die Gottesvernunft sind diese beiden Momente wieder nicht als zwei tatsächlich voneinander getrennte Kräfte oder Faktoren aufzufassen: seit Ewigkeit sind νοῦς und νοητόν, Denksubstanz und Denktätigkeit, so unlöslich und organisch zur Einheit verbunden, daß immer nur die eine, in sich einfache und einheitliche Gottesvernunft es ist, die als die einzige und höchste Gottheit das Weltgeschehen bestimmt.

Wird der Gedanke Gottes als das Gedachte und Gewollte, das Verlangte und Begehrte, charakterisiert, so drückt sich noch etwas anderes in ihm aus, welches dem Inhalt des göttlichen Denkens erst seine volle Bedeutung und seinen ganzen Wert verleiht. Das Schöne, welches die Gottesvernunft denkt, ist nämlich zugleich der Zweck, wie Aristoteles sagt[2]). Das kann

---

[1]) 1072ª 31 καὶ ταύτης (der συστοιχία) ἡ οὐσία πρώτη καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν, worauf die Begründung der ἁπλῆ folgt. Daß in diesem Verhältnis von νοῦς und νοητόν eine Aporie enthalten ist, deren Lösung vom Standpunkt menschlicher Logik unmöglich, sagt Aristoteles selbst 1074ᵇ 18 ff.

[2]) 1074ᵇ 1 ὅτι δ᾽ ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ: Aristoteles verweist damit auf eine frühere verlorene Schrift. ἔστι γὰρ διττὸν (so mit Schwegler statt des hdschr. τινι zu lesen) τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ᾽ οὐκ ἔστι. Als gewollter Zweck ist der Weltenplan in dem ἀκίνητον, d. h. in der Gottesvernunft; als ausgeführter Zweck soll ihn die Welt widerspiegeln. In den Worten κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον wird noch einmal hervorgehoben, daß der göttliche Wille das eigentliche κινοῦν ist, welches in Bewegung gesetzt dann alle übrige Bewegung der Kosmos auslöst (κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ). Daß der Zweck — und damit τὸ τέλειον — am Anfange stehen muß, wird 1072ᵇ 30 ff. und μεταφ. λ 10 dargelegt.

nichts anderes heißen, als daß Gott sein Denken auf einen bestimmten Zweck richtet, und dieser Zweck kann sich nur auf den Weltplan beziehen, der als Gottesgedanke in ihm ruht und als Wille, als Gewolltes, die Welt schafft. Daher Aristoteles gerade in bezug auf diesen Zweck, als von Gott gewollt, hinzufügt, daß von ihm die Bewegung des Alls herrührt. So fallen Gottesgedanke und göttlicher Wille, das absolut Schöne und der Zweckbegriff, in der göttlichen Vernunft zusammen: der Gotteswille setzt sich von selbst in die Tat um; die Schöpfung des Alls ist die Realisation des Schönheitsgedankens; der Wille, weil von Gott kommend, leitet die Bewegung ein, aus welcher alles was lebt und webt, was ist und wird, entsteht und sich zur Weltordnung und zur Harmonie der Schönheit gestaltet.

In diesen Worten haben wir das Aristotelische Glaubensbekenntnis zu erkennen. Und es ist von höchstem Interesse, den Preis zu hören, mit dem er das innere Leben der Gottheit verherrlicht. Denn Gott lebt ein inneres Leben, und dieses Leben können wir armen Menschen in seiner unendlichen Fülle und Intensität nur ahnen. Denn wenn es uns einmal gelingt, auf einen Augenblick in die ganze Tiefe der göttlichen Seinsfülle uns zu versenken: die Gottheit lebt seit Ewigkeit und ununterbrochen in der ganzen Seligkeit ihrer Gedankenwelt[1]). Mit Entrüstung weist Aristoteles die Meinung zurück, Gott denke nichts: was wäre dann, fragt er, an ihm Heiliges und Majestätisches, wenn wir uns ihn als schlafend vorstellen müßten? Gott denkt seit Ewigkeit und unausgesetzt: sein Gedanke ist das Höchste und Kostbarste, was es gibt; und dieses Höchste kann nur er selbst sein. Gott denkt also sich selbst: sein Leben ist ein Denken, ein Ausdenken seines eigenen Gedankens[2]). Und in

---

1) 1072 b 14—28 διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη, μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον, ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου (Gottes: ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια wäre besser). καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα: für den Menschen; ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν (also die göttliche) τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.

2) 1074 b 17 f.; 1072 b 20 αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Hier wird die Scheidung des νοῦς in νοητόν und οὐσία noch einmal scharf betont: die Aktualität des νοεῖν kommt vom νοητόν; der νοῦς als οὐσία empfängt das νοητόν und gelangt damit

diesem seinem Gedanken ist die ganze Welt, der Weltenplan, als das Schönste, was es gibt, enthalten. Gottes Gedankenwelt ist also die Schönheit der Welt selbst. In keinem andern Worte spricht sich so, wie in dieser Identifizierung des Gottesgedankens mit der Weltharmonie, die Weltanschauung des Mannes aus, der mit all seinem Denken und Fühlen fest auf dem Boden der Wirklichkeit steht, und der durch nichts sich den Glauben an die Herrlichkeit dieser Welt und an die Vernunftweisheit des höchsten schöpferischen Gottes rauben lassen will.

In dieser Gottesvernunft finden alle einzelnen Bestimmungen, wie sie Aristoteles von dem höchsten Weltprinzip aussagt, ihre Erklärung. Denn Ewigkeit und Ungewordensein, Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit kommen demselben ebenso zu, wie Leben und Freiheit, Realität und Immaterialität[1]). Dieser letztere Begriff tritt aber in der Aristotelischen Darstellung nicht rein und widerspruchslos uns entgegen. Da Aristoteles bestimmt betont, daß die Gottheit den Bedingungen von Raum und Zeit entzogen und daß sie nur als ohne Materie und körperlos zu verstehen sei, so bleibt es unverständlich, wie er dennoch die Gottessubstanz in räumliche und zeitliche Verbindung mit Himmel und Kosmos bringen kann. Denn nur durch den unmittelbaren räumlichen Konnex der Gottessubstanz mit dem Fixsternhimmel entsteht die kosmische Bewegung und eben mit dieser die Zeit[2]). Hier sind Widersprüche, die unlösbar sind.

---

zum ἐνεργεῖν. Daher: ὥστ' ἐκεῖνο (das νοητόν) μᾶλλον τούτου (die οὐσία) ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία (eben das νοεῖν selbst) τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον; das νοούμενον kein σύνθετον 1075ᵃ 5. Abschließend: εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ (so schon 15), ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμαστότερον. Hierauf geht Aristoteles 1074ᵇ 21 ff. noch einmal ein und faßt sein Urteil dahin zusammen 25 τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει —; 33 αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Über das Denken Gottes vgl. Elser a. a. O. 31 ff.

[1]) 288ᵃ 33 ff. ἁπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον (994ᵇ 6) καὶ μετάβλητον — ἀσώματον —; 259ᵃ 13 ἓν καὶ ἀΐδιον —; 324ᵇ 12 ἀπαθές; 260ᵃ 17 ἁπλῶς καὶ ὡς αὔτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον —; 259ᵇ 23 ff. μένειν τὸ ὂν αὐτὸ ἐν αὑτῷ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ.

[2]) 279ᵃ 17 φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν,

Und ebenso unlösbar ist der Widerspruch, daß dieser Gottessubstanz jede Größe abgesprochen und doch aus ihrer Größe die Erklärung ihrer Wesenheit und ihrer Funktion erschlossen wird[1]. So bestimmt Aristoteles die Platonischen Ideen als transzendente Hypostasen ablehnt: die Wesenheit der Gottessubstanz als einer überweltlichen Realität läßt er sich nicht antasten. Diese Substanz aber zu einer rein geistigen Potenz zu erheben, hat Aristoteles nicht vermocht. In der Bindung derselben an den Weltenraum ist er nicht über Platos Gedankenhorizont hinausgekommen, der in dem „überhimmlischen Orte“ ein Phantasiebild geschaffen hat, welches die Spuren seiner irdischen Abkunft nicht verleugnen kann. Auch die Aristotelische Gottessubstanz, wenn sie auch „getrennt von allen Sinnendingen“ definiert wird, bleibt dennoch in allen Stücken ihres Seins und ihres Denkens an die irdische Welt und nur an diese gefesselt.

In dieser Beschränkung — über die sich auch Aristoteles nicht hat erheben können — bleibt aber die Gottheit in Aristotelischer Auffassung das Höchste, was antikes Denken geschaffen hat. Gott ist eine ewige vollkommene Persönlichkeit, sagt Aristoteles. Leben und Ewigkeit ist ihm eigen. Sein Denken ist Wollen: und dieser sein Wille ist der Träger des Weltenplans. Und in dem Denken dieses einen Gedankens ist alles Sein und alles Werden enthalten. In diesem Denken des Höchsten und Schönsten und Besten genießt die Gottheit die vollkommenste Seligkeit. Denn in dem Bewußtsein seiner eigenen Vollkommenheit und in der Gewißheit seiner absoluten Energie muß Gott

---

ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα, was noch näher in bezug auf die Gottheit ausgeführt wird. Vgl. dazu 1073ᵃ 4 οὐσία — κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν; χωριστόν 995ᵇ 33; 1075ᵃ 3f. ὅσα μὴ ὕλην ἔχει —; woraus sich das Zusammenfallen von νοῦς und νοητόν erklärt; 288ᵇ 6 ἀσώματον ὄν. Auf den Begriff der Zeit (als ἀριθμὸς κινήσεως) kann hier nicht näher eingegangen werden: vgl. über sie G. Wunderle, die Lehre des A. von der Zeit. Diss. v. München 1908.

[1]) 1073ᵃ 5 μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν,, ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν: das ἀμερές aber als solches unbewegbar φυσ. Ζ 10. Dieses ἀμερές wird φυσ. θ 10 als notwendig für das ἓν ἀκίνητον erwiesen: nur als solches kann es ἁπλοῦν sein 1015ᵇ 11ff.; φυσ. κ 8; 1071ᵇ 20; 1072ᵃ 31ff. Vgl. dazu C. Deichmann, d. Problem des Raums, Diss. v. Leipzig 1893, S. 91ff.

auch das höchste Gefühl, was einem denkenden Geiste zuteil werden kann, zu eigen sein [1]).

Denn indem Gott in seinem Gedanken die ganze Entwicklung der Welt trägt, konzentriert sich in demselben die Weltordnung selbst in all ihrer Schönheit. Wie im Heerführer die ganze Organisation des Heers und nicht minder der Schlachtplan gleichsam ihre Personifikation erfahren: so ist auch in dem höchsten Gotte, als dem königlichen Regierer der Welt, alle Ordnung dieser zusammengefaßt. Sein Gedanke umfaßt in einem Bilde alle Schönheit und Harmonie des Weltgeschehens [2]).

Die Wirkung der göttlichen Energie ist die Auslösung der kosmischen Bewegung. Diese Wirkung ist die einzige, welche von der Gotteskraft ausgeht: sie ist aber die entscheidende, in der die ganze Weltentwicklung gegeben ist. Denn die Bewegung ist die Vorbedingung alles kosmischen Werdens und Geschehens. Dieser durch die Gottheit bewirkten Bewegung müssen wir unsere weitere Aufmerksamkeit widmen.

Die Bewegung des Kosmos vollzieht sich stufenweise. Die nächste und unmittelbarste Wirkung der außerkosmischen Gottesenergie ist die Bewegung des Fixsternhimmels, des ersten Himmels, des πρῶτος οὐρανός. Der Einheit und Einfachheit des bewegenden Faktors, des göttlichen Unbewegten — es ist schon oben darauf hingewiesen worden — entspricht die eine und einheitliche Bewegung des himmlischen Firmaments: die ewig gleichmäßig sich vollziehende Drehung des Himmelsgewölbes ist die unmittelbare Wirkung eben jener in sich unwandelbaren Gotteskraft. Diese Bewegung hat seit Ewigkeit bestanden und wird in Ewigkeit nicht aufhören [3]): schon dadurch erweist sich

[1]) 1072 b 28 φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥςτε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἴδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός; die ζωὴ αὐταρκεστάτη 279 a 21.

[2]) Dieses Bild wird 1075 a 11 ff. ausgeführt, daher 1076 a 4 der Schluß mit dem Homerischen Verse

οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος ἔστιν.

[3]) 1074 a 37 τὸ κινούμενον ἀεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος; 260 a 17 τὸ ἀκίνητον — μίαν καὶ ἁπλῶς κινήσει κίνησιν; 24 ff. μίαν καὶ τὴν αὐτὴν καὶ συνεχῆ καὶ πρώτην; 259 b 25 ἄπαυστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις; 33 f. ἀΐδιον — τὸ κινούμενον; 260 a 1 ff.; 288 a 34 τὸ κινούμενον πρῶτον καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον.

diese Bewegung als göttlichen Ursprungs. Und so ist sie ungeworden und unvergänglich; sie ist zugleich unveränderlich und in sich identisch. So bestimmt Aristoteles den Begriff der Unendlichkeit für die räumliche Ausdehnung der Welt ablehnt: die zeitliche Unendlichkeit, das ἄπειρον der Himmelsbewegung, steht für ihn fest. Die außerkosmische Gottesvernunft und die Bewegung des höchsten Firmaments stehen in unmittelbarster Wechselwirkung: sie sind wie Ursache und Wirkung aufs engste verbunden[1]). Diese Bewegung der äußersten Peripherie der Weltkugel ist aber ohne Materie undenkbar. Denn ohne einen zugrunde liegenden Stoff ist ein Bewegtwerden überhaupt unmöglich: und so muß auch der höchste Himmel, dessen Bewegung sich dem Auge sichtbar vollzieht, aus einem Stoff zusammengesetzt sein, der eben durch die mit ihm räumlich verbundene Gottesenergie in Bewegung gesetzt wird[2]). Dieser Stoff ist ein anderer, als derjenige, aus dem sich die niedere Welt zusammensetzt. Ist, wie wir sehen werden, der ganze Himmel von der Mondregion an göttlichen Wesens und göttlichen Inhalts, so muß auch die Materie, aus welcher sich diese himmlischen Regionen bilden, eine andere sein, als diejenige der eigentlich irdischen Gebiete. Diese Auffassung der himmlischen Materie schließt sich an ältere Vorstellungen an. Denn während die vorsokratischen Denker in dem Stoffe, der den Himmel bildet, gewöhnlich den elementaren Feuerstoff erkannten, hatten die Pythagoreer den himmlischen Regionen und deren Materie schon einen höheren Wert und eine göttlichere Wesenheit beigelegt; und auch Plato hatte sich, wenn auch zögernd, dieser Ansicht angeschlossen. Aristoteles hat dieselbe gleichfalls zu der seinen gemacht. Der himmlische Stoff, der Äther, ist für ihn ein spezifisch göttlicher, d. h. er dient zur Bildung

---

[1]) Nur ἡ κύκλῳ φορά ist ἄπειρος χρόνῳ 241^{b} 18; 1072^{a} 14 das ἀκίνητον αὐτῷ τε αἴτιον κἀκείνῳ (dem κινούμενον). Über das ἄπειρον in Aristotelischem Sinne vgl. 202^{b} 30ff., wo Aristoteles ausführt, welche Begriffe ohne die Annahme des „Unendlichkeitsbegriffs" undenkbar sind. Vgl. hierzu R. Stölzle, die Lehre vom Unendlichen bei Aristoteles. Augsburg 1882.

[2]) 279^{a} 15 κίνησις ἄνευ φυσικοῦ σώματος οὐκ ἔστιν; 1069^{b} 24 πάντα ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν· καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ; 1072^{b} 6 κατὰ τόπον; 1044^{b} 6.

der Leiber, in denen die himmlischen Götter sich offenbaren. Dieser ätherische Stoff tritt aber in doppelter Eigenschaft auf. Einmal ist der ganze Himmelsraum von der Mondregion bis zur höchsten Himmelsperipherie von diesem Stoffe erfüllt. Er dient aber zugleich in seiner Kondensation den bestimmten Einzelkörpern, den Gestirnen, zur Bildung eben dieser Körper[1]). Jene himmlischen Sterngebilde sind nämlich lebende Wesen, die ebenso wie die irdischen Lebewesen aus Leibern und Seelen sich zusammensetzen[2]). Wir sehen in den Sternen, nebst Sonne und Mond, nur die sinnlich wahrnehmbaren Leiber: in diesen Leibern aber wohnen Seelen, welche jene Bildungen zu vollkommenen Personen machen, deren Leiber der kondensierte Ätherstoff bildet, während die denselben einwohnenden Seelen sie über das Menschenmaß hinausheben. Da Aristoteles seine Ansicht vom Leben und Wesen der Gestirne ganz allgemein ausspricht, so haben wir anzunehmen, daß auch die unendliche Menge von Sternen, welche am höchsten Firmament befestigt erscheinen, lebende göttliche Wesen sind, welche in unmittelbarster Nähe der höchsten Gottesvernunft ein seliges Leben genießen[3]).

So vollzieht sich die Bewegung des obersten Himmels in der Weise, daß ein bestimmter Teil des göttlichen Ätherstoffs zu einer besonderen, in sich abgeschlossenen Sphäre sich vereinigt, und nun unter der Einwirkung der Gottesenergie in ewiger gleichmäßiger Bewegung kreist. Während die Gleichmäßigkeit der Bewegung sich aus der Einwirkung des in sich einheitlichen Bewegungsprinzips erklärt, ist die Kreisbewegung dem Ätherstoffe als solchem inhärent. Denn wie auch die irdischen Elemente dadurch in ihrer Wesenheit bestimmt sind, daß jedem derselben eine einheitliche Bewegung — von oben nach unten, von unten nach oben — von Natur einhaftet, so

---

[1]) 339[b] 15 πὰς ὁ περὶ τὰς ἄνω φορὰς κόσμος ἐκείνου τοῦ σώματος πλήρης ἐστίν; 290[a] 8 die Sterne gebildet ἐκείνου τοῦ σώματος; 289[a] 14 τὸ ἕκαστον τῶν ἄστρων ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ἐν ᾧ τυγχάνει τὴν φορὰν ἔχον.

[2]) 292[a] 18 ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχούτων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ξωῆς; 292[b] 1.

[3]) 292[b] 31 die πρώτη φορὰ μία οὖσα πολλὰ κινεῖ τῶν σωμάτων τῶν θείων.

empfängt eben der himmlische Stoff seine charakteristische Wesenheit dadurch, daß ihm die Kreisbewegung inhärent ist[1]. Dieser Ätherstoff ist demnach an sich ohne Schwere und Leichtigkeit und nur durch die Kreisbewegung als ein besonderer Stoff vor den tellurischen Elementarstoffen ausgezeichnet. Er besitzt aber weiterhin dadurch Vorzüge vor den letzteren, daß er, jeder Veränderung entzogen, in sich unwandelbar ist, während die irdischen Elemente in unausgesetzter Wandlung begriffen sind. Und dem entspricht es weiterhin, daß jener Ätherstoff ohne Gegenstoff ist, während die vier tellurischen Grundstoffe jeder einen durch entgegengesetzte Qualitäten charakterisierten Gegenstoff haben, in den sie stufenweise überzugehen vermögen[2]. Gerade die Unwandelbarkeit jenes ätherischen Stoffs gibt ihm die Möglichkeit einer ewig gleichmäßigen zyklischen Bewegung.

So ist der Himmel durch die Wirkung des Bewegungsprinzips wie durch die Qualität des Stoffs, aus dem er gebildet ist, zur Kreisbewegung prädestiniert. Und diese wird noch dadurch gefördert, daß der Ätherstoff in seinen Atomen selbst eine kugelförmige Bildung hat. Das sagt Aristoteles wiederholt: und obgleich die Annahme einer solchen Kugelbildung der Ätheratome manche Schwierigkeiten bietet, müssen wir sie doch als Aristotelische Lehrmeinung festhalten[3].

Der höchste Himmel, als die oberste Sphäre der Weltkugel, trägt für Aristoteles am unmittelbarsten den Stempel der Göttlichkeit. Die gleichmäßige zyklische Bewegung, die unmittelbare Verbindung mit der transzendenten Gottesvernunft, die zahlreichen Gestirne, welche als göttliche Gebilde, θεῖα σώματα, mit ihm vereinigt sind, erheben den ersten oder höchsten Himmel zu einer über die andern himmlischen Bildungen weit

---

[1]) 269^a 31 die οὐσία des Ätherstoffs θειοτέρα καὶ προτέρα τούτων (der Elementarstoffe) — seine Bewegung κατὰ φύσιν κύκλῳ φορά; 279^a 3; 286^a 13; 287^b 19 τὸ πέριξ σῶμα; 286^b 6 ἐγκύκλια σώματα. Daß dieser Stoff weder βαρύ noch κοῦφον, wird φυσ. α 3 ausgeführt.

[2]) 270^a 13 ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, zugleich ohne ἐναντίον; es ist aber φυσικόν und αἰσθητόν 290^a 31 und als solches nicht ἄπειρον 275^b 5; 339^b 5 αἰθήρ.

[3]) Hierüber handelt οὐρ. β 4: das σφαιροειδές kommt allerdings in erster Linie dem οὐρανός selbst zu, der 287^b 15 als κατ' ἀκρίβειαν ἔντορνος charakterisiert wird; doch wird jenes σφαιροειδές auch von dem πρῶτον σῶμα selbst gesagt 287^a 3.

hinüberreichenden Sphäre. Überhaupt aber ist zu sagen, daß für Aristoteles der Wert der himmlischen Sphären nach unten abnimmt: schon als die äußerste Peripherie der Weltkugel ist diese höchste Sphäre demnach die göttlichste. Gerade die ewige Gleichmäßigkeit derselben zeigt, daß sie, jedem Werden entzogen, am unmittelbarsten und vollkommensten das göttliche Sein zum Ausdruck bringt. Daher der Ausdruck „Himmel“, οὐρανός, in seiner höchsten und ursprünglichsten Bedeutung die Wesenheit eben dieser höchsten himmlischen Sphäre bedeutet[1]).

Aber auch die, jener höchsten Sphäre sich anlegenden, niedrigeren Sphären verlieren ihren himmlischen und damit ihren göttlichen Charakter nicht. Vor allem ist der Stoff, aus welchem sich auch diese Regionen bilden, derselbe ätherische, aus welchem sich jene oberste Sphäre zusammensetzt. Anderseits aber unterscheiden sich diese niederen Regionen des Himmels doch wieder wesentlich von den höheren, sowohl durch die Art der Bewegung, wie durch die göttlichen Persönlichkeiten, welche sie beherrschen. Denn jenen zahlreichen Gestirnen gegenüber, welche sich am höchsten Himmel vereinigt finden, erscheinen die wenigen Einzelsterne, welche in diesen niederen Sphären sich bewegen, untergeordnet. Es kommen ja nur die fünf Planeten Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur nebst Sonne und Mond in Betracht. Aber auch die Bewegung, die diesen Einzelgestirnen eigentümlich, und welche durch Ungleichmäßigkeit und scheinbare Regellosigkeit charakteristisch erscheint, setzt sie geradezu in Kontrast mit der höchsten Himmelssphäre[2]). Wie ist dieser Kontrast zu erklären? Aristoteles findet für alles Erklärungen. Denn den Intentionen der Gottesvernunft nachzugehen, erscheint ihm eine Pflicht des Denkers. Und wenn er

---

[1]) 288^{a} 4 θειότερος γὰρ ὁ ἄνω τόπος τοῦ κάτω; 292^{b} 19 ἀεὶ ἄμεινόν ἐστιν ὅσῳ ἂν ἐγγύτερον ᾖ τοῦ αρίστου; 278^{b} 11 ἕνα μὲν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ πάντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν.

[2]) Hierüber handelt μεταφ. λ 8, wozu vgl. die Kommentare von Bonitz und Schwegler; οὐρ. β 12 nebst Simplic. z. d. Kap. Vgl. ferner Ideler, Abh. d. Berl. Ak. 1830; Krische, Forschungen 288 ff. Vgl. dazu Cic. n. d. 2, 37, 95, der die Aristotelische Beweisführung von der Existenz von Göttern aus den überwältigenden Eindrücken der himmlischen Erscheinungen, speziell der Gestirne, wiedergibt.

auch nicht die Absichten der Gottheit völlig zu verstehen und zu enträtseln vermag: den eigentlich bestimmenden Grund dieser Anordnung glaubt er doch zu erkennen. Ein Wechsel der Bewegung ist für die Evolution der Welt eine zwingende Notwendigkeit[1]. Die Gleichmäßigkeit der Bewegung der höchsten Himmelssphäre ist zwar durch die Gleichmäßigkeit des Bewegungsprinzips gegeben und damit notwendig: wollte die Gottheit aber, daß im Kosmos sich ein Werden und Vergehen vollziehe, so genügte jene einheitliche Bewegung nicht, es mußte eine ungleichmäßige und wechselnde Bewegung hinzutreten, die allein den Wandel der Dinge im Kosmos hervorzubringen vermag. Daher die planetarischen Bahnen, die, der Regelmäßigkeit und Einförmigkeit entzogen, über dem tellurischen Leben stehen und dasselbe beherrschen. Die Gottheit hat eine enge Verbindung zwischen sich und dem irdischen Leben geschaffen: stufenweise steigt sie gleichsam aus ihrer höchsten Wesenheit herab und bindet das kosmische Werden an ihr Sein. So kann Aristoteles sagen, daß das Eine Unbewegte, die Eine nur in und aus sich selbst Bewegung empfangende Gottesenergie, für alle Bewegung Quell und Ursprung ist. Die eine Energie, sagt Aristoteles, löst die andere aus; und so geht alle die Welt bewegende Energie im letzten Grunde auf jene höchste Weltenergie zurück[2]. Und diese letzte Energie ist zugleich die Gottesvernunft, welche die Welt lenkt. Aber eben die logische Notwendigkeit, daß ein Wandel des tellurischen Stoffs im Werden und Vergehen nur durch eine Kraft hervorgebracht werden kann, welche selbst dem Wandel sich unterzieht, hat die Schöpfung von Potenzen

---

[1]) 260ª 1 ff.: das vom ἀκίνητον κινούμενον, d. h. der πρῶτος οὐρανός, bringt keine Veränderung hervor; dagegen τὸ κινούμενον ὑπὸ τοῦ κινουμένου μέν, ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου δὲ κινουμένου ἤδη, bringt διὰ τὸ ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν πρὸς τὰ πράγματα den steten Wechsel dieser hervor; 1071ᵇ 14 οὐδὲν ὄφελος — εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν; 1072ª 9; 336ª 25 ff.

[2]) Theophrast, dessen Metaphysik in den betreffenden Teilen nur ein Kommentar zu Aristoteles ist, sagt Fr. 12, 4 θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχὴ δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστι καὶ διαμένει — τοιαύτης δ' οὔσης τῆς ἀρχῆς ἐπείπερ συνάπτει τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ δὲ φύσις ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἐν κινήσει καὶ τοῦτ' αὐτῆς τὸ ἴδιον, δῆλον ὡς αἰτίαν θετέον ταύτην τῆς κινήσεως — 6 ὁ λόγος ἀρχήν τε ποιῶν μίαν πάντων καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν οὐσίαν ἀποδιδούς —. Auf Aristoteles' Aussprüche ist zurückzukommen.

notwendig gemacht, welche eben diesen Wandel hervorzubringen vermögen. Deshalb betont Aristoteles die Notwendigkeit, daß es außer der in sich ewig gleichmäßigen Bewegung eine andere Bewegung geben muß, welche stetig wechselt und so in ihrer Kraftbetätigung bald zum Höhenpunkte sich entwickelt, bald nachlassend auch ihre Wirkung abschwächt.

Diesem Zwecke dienen die Planetensphären, d. h. die Sphären der fünf eigentlichen Planeten, sowie der Sonne und des Mondes. Diese Regionen sind schon dadurch unvollkommener, daß sie dem ersten Beweger fernerstehen; ihre relative Unvollkommenheit zeigt sich aber fernerhin auch darin, daß sie den ihnen gewiesenen Zweck nicht unmittelbar und direkt, sondern nur durch eine Reihe komplizierter Bewegungen zu erreichen vermögen[1]. Versuchen wir zunächst, diese uns zum Verständnis zu bringen.

Aus dem Verhältnis des ersten Bewegers zur obersten Himmelssphäre glaubt Aristoteles auch für die andern Sphären Schlüsse ziehen zu dürfen. Die Sphären, in denen sich die unteren Gestirne bewegen, müssen danach gleichfalls jedes durch ein bestimmtes Bewegungsprinzip angeregt werden. Es muß danach eine unsichtbare Wesenheit, eine besondere Substanz existieren, welche die Bewegung des Einzelsterns in Gang setzt[2]. Die sieben Einzelgestirne, um die es sich hier handelt, sind ebenso wie die Einzelsterne des Fixsternhimmels, als Einzelpersönlichkeiten zu fassen, deren äußere Erscheinungsform oder Körper aus der Kondensation des Ätherstoffs sich bildet, während diesem zugleich eine Seele einwohnt, welche jenen Stoff belebt und beseelt. Unabhängig aber hiervon existiert für jedes dieser sieben Gestirne eine besondere Wesenheit, eine eigene unsichtbare Gottessubstanz, welche als der eigentlich bewegende Faktor im Hintergrunde steht und gleichsam die Leitung des Ganzen

[1]) 292ª 22 ἔοικε τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτάτω διὰ πλειόνων; über die Bewegungen der Planeten selbst 1073ᵇ 8 ff.

[2]) 1073ª 14 ff.; 28 ὁρῶμεν παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους — ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας.

in Händen hat. Aber damit glaubt Aristoteles noch nicht alles erklären zu können. Die Unregelmäßigkeit der Bewegung, in welcher diese Gestirne ihren Lauf am Himmel vollenden, scheint auf eine Reihe verschiedener Sphären hinzuweisen, welche, sich über- und untereinander legend, die Bahn jedes einzelnen Gestirns bestimmen. Diesen verschiedenen Bahnen waren schon die älteren Astronomen, Eudoxos und Kallippus, in ihren Berechnungen nachgegangen; auch Plato scheint sie schon gelehrt zu haben; Aristoteles hat ihre Zahl noch vermehrt und so dem Saturn und Jupiter je 7, dem Mars, der Venus, dem Merkur und der Sonne je 9, dem Monde 5 Sphären gegeben. Er hat auf diese Weise die Gesamtzahl von 55 Sphären erzielt, welche die himmlischen Regionen in ebenso viele Stufen scheiden, die sich über- und untereinander legend, den Himmel gleichsam zu einem mächtigen Stufentempel aufbauen[1]). Mitsamt der Sphäre des höchsten Himmels sind es also 56 Ringe oder Sphären, welche als konzentrische Kreise sich ineinander legen. Diesen 56 himmlischen Ringen fügen sich dann nach unten die Feuersphäre, die Luftsphäre und die Wassersphäre an: sie alle umschließen, die eine die andere umfassend, die Erdkugel, welche im Mittelpunkt der Welt ruhend, von jenen himmlischen und tellurischen Ringen umkreist wird[2]). Die Lehre, daß jede Sphäre von einer besonderen energetischen Substanz abhängig, stützt sich auf die Überzeugung, daß eine bewegende Kraft nur nach einer einzigen bestimmten Richtung sich wirksam zu erweisen vermag. Setzt sich also die Bewegung des einzelnen Gestirns aus verschiedenen Richtungen zusammen, so müssen es eben verschiedene Kräfte sein, deren jede nur die eine Richtung beherrscht und bestimmt. Und in konsequentem Verfolg seiner Lehre, daß es einen letzten Beweger gibt, welcher, nur begrifflich zu erfassen, die Bewegung des Fixsternhimmels bewirkt, muß Aristoteles nun auch für jede Bewegungsrichtung der verschiedenen Gestirne eine besondere Energie annehmen, welche, gleichfalls nur begrifflich erfaßbar

---

[1]) 1074 b 14 τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥςτε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν.

[2]) Betreffs dieser elementaren Sphären verweise ich auf meine meteorologischen Theorien 179 ff. Da auch die Erdkugel als besondere Sphäre aufgefaßt werden kann, so wird damit die Gesamtsumme von 60 Sphären erzielt.

und aller Sinneserfahrung entzogen, die einzelne Sphäre, und nur diese, beherrscht. So walten, wie schon bemerkt, über den Planeten Saturn und Jupiter je 7, über Mars, Venus, Merkur, sowie über der Sonne je 9, über dem Monde 5 Gottessubstanzen und göttliche Energien, welche ihre Bewegungen im einzelnen bestimmen.

In solcher Scheidung des Stoffs, aus dem sich die Körper der Gestirne aufbauen, der Seelen, welche jene beleben, der Gottessubstanzen, welche die Richtungen ihrer Bewegungen bestimmen, hat Aristoteles ein höchst künstliches und kompliziertes System geschaffen, welches den Himmel in eine Menge von Ringen zerlegt, über deren einzelne je eine göttliche substantielle Persönlichkeit herrscht. Daß in dieser Gestaltung des Himmels große Unklarheiten sind, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Sind die unsichtbaren Substanzen die eigentlichen Beweger, welche als solche selbst unbewegt sind, so sieht man nicht ein, was dann der seelischen Tätigkeit bleibt, welche in den Gestirnkörpern wirkt. Denn nach Aristoteles' Annahme bleiben die Körper selbst unbewegt[1]): es sind nur die Sphären, die Ringe, in welchen jene befestigt sind, welche sich vorwärtsbewegen, um dann das Gestirn einem anderen Ringe zu übergeben, welcher nun seinerseits die Bewegung des Gestirns übernimmt und fortführt. Das Gestirn bleibt also selbst ganz unbewegt: es wird getragen, und was unter diesen Umständen der dem Körper einwohnenden Psyche zu tun bleibt, ist unverständlich.

Das System in seiner Gesamtheit, wie es Aristoteles hier entwickelt, findet in der Vorstellung seine Erklärung, daß die Gottesenergie, welche als transzendent jenseits des sichtbaren Himmels sich befindet, zur Wirksamwerdung im Kosmos, und speziell in den tellurischen Regionen einer Reihe von Mittelgliedern bedarf, die als Energien, die eine auf die andere übergehend, schließlich in der Sonne ihre letzte und für das irdische Leben entscheidende Auslösung finden. Daher Aristoteles betont, daß es, um das Werden und Vergehen der irdischen Welt zu er-

[1]) Οὐρ. β 8 sucht zu beweisen τοὺς μὲν κύκλους κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἄστρα ἠρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι. Nur die Drehung des Gestirns um die eigene Achse ist ihm eigen.

möglichen, mehrerer Bewegungen bedarf. Haben die planetarischen Ordnungen nach den Worten des Aristoteles einen Zweck — und die Gottheit tut nichts zwecklos —, so kann es nur dieser sein, daß sie die göttliche Energie, die in ihrer letzten Quelle transzendent bleibt, weitergeben, bis sie diejenige Form erreicht, in der sie die irdische Materie zur vollen Entfaltung zu bringen vermag[1]). In diesem stufenweisen Herabsteigen der einen Bewegungskraft durch eine Reihe von Mittelgliedern zur Sonne werden wir eine Rangordnung von göttlichen Potenzen erkennen dürfen, die im letzten Beweger der Jenseitswelt ihre höchste Spitze erhält, während die Sonne und der mit ihr zu anderweitiger Kraftbetätigung verbundene Mond zwar für die menschliche Erfahrung die sichtbarste und überzeugendste Manifestation der Gottheit bedeuten, in Wirklichkeit aber nur die letzte Stelle in der göttlichen Rangordnung einnehmen. Die enge Verbindung dieser unteren Räume des Himmels mit den oberen zeigt sich aber darin, daß beide Rangstufen unter dem gemeinsamen Namen des Himmels, des οὐρανός, zusammengefaßt werden[2]).

Daß die Sonne und ihre Laufbahn für das Werden und Vergehen der Erde die letzte und damit signifikanteste Manifestation der göttlichen Energie enthält, ist von Aristoteles als zweifellose Wahrheit erkannt und gewertet worden. Seiner Auffassung, daß die himmlischen Körper kein Feuer ausstrahlen, sondern aus einem spezifischen, dem ätherischen, Stoffe gebildet sind, bleibt er freilich treu: die von der Sonne erzeugte Wärme ist durch die schnelle Bewegung und die dadurch bewirkte Reibung des unter ihr befindlichen elementaren Stoffs hervorgebracht. Dieser letztere bildet in seiner höchsten, dem Himmel angrenzenden Sphäre, eine leicht entzündbare Substanz, welche eben, durch Reibung in Wärme versetzt, Feuer hervorbringt. Aber dieses Feuer ist doch, wenn auch nicht direkt und un-

[1]) 1074ª 19 πᾶσαν φύσιν καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖαν τέλους εἶναι δεῖ νομίζειν — ζοτέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν.

[2]) 278ᵇ 16 ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναί φαμεν.

mittelbar, die Wirkung der Sonne, der somit auch in dieser einschränkenden Auffassung die entscheidende Bedeutung für das tellurische Leben bleibt. Die Mondsphäre, obgleich die letzte Region des Himmels, nimmt der Sonnensphäre gegenüber nur eine untergeordnete Stellung ein: sie dient zur Vervollständigung der Aufgaben und Wirkungen, die in erster Linie der Sonne zukommen [1]).

Daß Aristoteles dem ganzen Himmel und speziell den Gestirnen und den ihnen übergeordneten Sphären göttliche Wesenheit zuerkannt hat, daran lassen seine Worte keinen Zweifel aufkommen. Namentlich jene nur erschlossenen, den Sinnen entzogenen, Energien, welche über den einzelnen Sphären walten und deren Bewegung bestimmen, dürfen wir in Aristotelischer Auffassung als Einzelgötter bezeichnen, die, dem höchsten Gottesprinzip untergeordnet, mit bestimmten Aufgaben für das kosmische Leben betraut sind. Die antiken Kommentatoren haben denn auch nicht gezögert, in diesen Potenzen göttliche Persönlichkeiten zu erkennen [2]). Und dem entspricht es, daß Aristoteles die Berechtigung des Volksglaubens im allgemeinen durchaus anerkennt. Der von den Vätern überlieferte Glaube ist in seinem Kerne zweifellos wahr. Hat auch eine teils bewußte, teils unbewußte Umgestaltung älterer Glaubensformen und einfacherer Vorstellungen stattgefunden: der Glaube an göttliche, an den Himmel gebundene, vom Himmel herab wirkende, das tellurische Leben bestimmende Mächte ist für Aristoteles berechtigt und unantastbar [3]).

---

[1]) 346 b 20 ἡ μὲν οὖν ὡς κινοῦσα καὶ κυρία καὶ πρώτη τῶν ἀρχῶν ὁ κύκλος ἐστίν, ἐν ᾧ φανερῶς ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ διακρίνουσα καὶ συγκρίνουσα τῷ γίγνεσθαι πλησίον ἢ πορρώτερον αἰτία τῆς γενέσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἐστίν; 336 b 2 ff.; 716 b 16 οὐρανός und ἥλιος die eigentlichen γεννῶντες, daher beide mit dem Namen Vater geehrt; 1071 a 15. Was die Sonne für das Jahr, leistet der Mond für den Monat 767 a 6; beide Himmelskörper ergänzen sich 777 b 20 ff. Über die Einwirkung der Sonne auf die angrenzende Feuersphäre vgl. meine meteorol. Theor. 181.

[2]) 1074 a 9 θεούς — τὰς πρώτας οὐσίας; daher 644 a 22 die οὐσίαι ἀγένητοι καὶ ἄφθαρτοι τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Die θώματα θεῖα 292 b 32 ff.; 405 a 32: 196 a 33; 1074 a 30. Vgl. dazu Elser a. a. O. 167 ff.

[3]) Über Berechtigung und unberechtigte Auswüchse des Volksglaubens im allgemeinen 279 a 22 ff.; 270 b 5 ff.; 284 a 2 ff.; 284 b 3; 1000 a 5 ff.; Einzellehren 983 b 27; 997 b 8 ff. u. a. St.

Aber so bestimmt Aristoteles den Glauben an eine größere Zahl von Einzelgöttern anerkennt und auch seinerseits teilt, sein Denken und seine Spekulation gilt doch fast ausschließlich jenem einen höchsten und göttlichsten Prinzip, in dem für ihn alle Weltenergie konzentriert ist[1]). Die Worte, in denen er diese überkosmische Weltpotenz preist, sie in ihrer tiefsten Wesenheit, in ihrem innersten Leben zu verstehen sucht, bringen die Ehrfurcht wie die Glaubenskraft seiner Seele in immer neuen Wendungen zum Ausdruck. Gottes Denken ist ein Schauen: indem er sich selbst denkt, schaut er den eigenen Gedanken, der den Weltenplan in seiner ganzen Fülle und Schönheit entrollt. Und da für Gott Denken und Wollen eins ist, so wird der Gottesgedanke zum Willensakte: und mit dem Wollen gestaltet sich der Gedanke zur Tat. Denn Gott bedarf nicht zur Ausführung seines Willens des Handelns an sich oder einzelner bestimmter Handlungen: er tritt nicht aus seinem Innenleben, aus seiner Gedankenwelt heraus. Die ganze Weltevolution vollzieht sich von selbst: Gottes Gedanke ruft das ganze Werden von Himmel und Erde gleichsam aus dem Nichts hervor[2]). In der Versenkung in sein inneres Leben und Denken findet Gott sein volles Genügen und seine vollkommene Seligkeit: es wäre töricht zu denken, sagt Aristoteles, Gott bedürfe der Liebe, der Verehrung menschlicher Frömmigkeit. Frei von allen Bedürfnissen und Leidenschaften lebt Gott sein Leben in sich: denn im Gedankenbesitz aller Güter und aller Schönheiten der Welt ruht er in diesen in ewiger Seligkeit. Erhaben über Tugend

---

[1]) Aristoteles spricht selten von θεοί, so 1158^b 35; 1178^b 8, 26; der Glaube an ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in das Leben des einzelnen wird deutlich 1179^a 24; 1398^a 15 als Anbequemung an die populäre Auffassung charakterisiert.

[2]) 1212^b 37ff. θεάσεται —; αὐτὸς ἑαυτὸν θεάσεται —; 1245^b 17 νοεῖν — αὐτὸς αὐτόν; 1212^b 29 πάντα τἀγαθὰ ἔχων καὶ ὢν αὐτάρκης; 1325^b 28 ohne ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας; 1178^b 17ff, ζῆν = ἐνεργεῖν, und zwar ohne πράττειν, als θεωρία; 1244^b 8 οὐδενὸς προςδεόμενος und daher auch der menschlichen Liebe nicht bedürftig; 242^a 22 τὸ εὖ ἄνευ πράξεως; daher αὐτάρκαια 1213^a 8ff.; 279^a 19ff. ζωὴν τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Gottes Seligkeit 1178^b 26; 1154^b 26 ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν; 286^a 9 θεοῦ ἐνέργεια ἀθανάσια· τοῦτο δ' ἐστὶ ξωὴ ἀΐδιος; 1177^a 12 εὐδαιμονία = ἐνέργεια — θεωρητική; 1323^b 23 θεός — εὐδαίμων καὶ μακάριος δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὑτοῦ αὐτός.

und Laster, wie menschliche Beschränktheit dieselben formulieren, jenseits von Gut und Böse, ist sein Leben reines Denken und Schauen, vollkommene Willensenergie[1]).

Es ist klar, daß ein solcher, alle menschliche Erfahrung übersteigender, Begriff nur empfunden und geahnt, nicht erfaßt und verstanden werden kann: Aristoteles lehnt es denn auch wiederholt ab, einer Verständlichmachung des Gottesbegriffs näher zu treten, weil jeder Versuch, denselben zu definieren oder auszudenken, scheitern müsse[2]). Aber die Wahrheit der Existenz dieser höchsten Gottesenergie bleibt für ihn unantastbar. Und daß diese Kraftsubstanz, wie sie in Aristotelischer Vorstellung erscheint, ein persönliches und ein vernünftiges Wesen ist, steht ihm gleichfalls fest. In der Zurückführung aller kosmischen Einzelkräfte auf diese höchste und letzte Gottesenergie liegt das Große der Aristotelischen Weltkonzeption: denn alle Bewegung, wie sie das irdische Werden bedingt und bestimmt, geht, wenn auch durch eine Reihe von Mittlern, von dem einen dem andern weitergegeben, auf den ersten Beweger, die transzendente Gottesvernunft, zurück.

Diese Verbindung der Gottheit mit der niederen, der tellurischen Welt haben wir genauer zu verfolgen: nur so wird es möglich sein, die Tatsache zu verstehen, daß die ganze Welt unlöslich mit der Gottheit verknüpft ist. Aristoteles erklärt bestimmt, daß das eine göttliche Bewegungsprinzip, welches wir als die höchste Weltvernunft kennen gelernt haben, der Anfang und damit der Ursprung und der Ausgangspunkt aller andern Bewegung sei[3]). Hier wird also die Bewegung, wie sie in unendlich verschiedener Weise im Innern des Kosmos waltet und das Werden der Dinge bestimmt und beherrscht, als einheitliche gewertet und in ihrer Gesamtheit auf ein und

---

[1]) 1145^{a} 26 τιμιώτερον ἀρετῆς; 1200^{b} 13 οὐκ ἔστι θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς; 1096^{a} 24 ὁ θεός = τὸ ἀγαθόν; 1212^{b} 28 ἔχον πάντα τἀγαθά. Gott 128^{b} 19 ζῶον ἀθάνατον; 136^{b} 7.

[2]) Vgl. 1245^{b} 17ff., wo er es ablehnt, die Begriffe des Sichselbstschauens und der αὐτάρκεια der Gottheit zu erörtern. Auch die zurückhaltende Erörterung der Gottheit μεταφ. λ 7ff. ist damit zu erklären.

[3]) 259^{a} 12 ἓν ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως.

dasselbe Prinzip zurückgeleitet. Und weiter wird erklärt, daß jede Energie, wie sie sich in der Gestaltung der Dinge aktuell manifestiert, zeitlich von einer andern Energie abhängig ist, und daß diese Rückführung der kosmischen Energien sich bis auf jenes höchste göttliche Energieprinzip verfolgen läßt: deutlicher kann nicht die Abhängigkeit aller bewegenden Kraft von der einen Gotteskraft zum Ausdruck gebracht werden. Es ist deshalb verständlich, wenn es heißt, daß es diese eine und unwandelbare göttliche Energie ist, durch welche die Verknüpfung des Himmels mit der Gesamtheit des kosmischen Werdens sich vollzieht[1]). Denn jene höchste, unerschöpfliche und absolute Energie löst immer neue bewegende Kräfte im Kosmos aus und bindet so die Gesamtheit aller Dinge mit eisernen Banden an sich. So hat Gott, d. h. jene höchste göttliche Energie, das gesamte Werden der Welt bestimmt, möglichst ähnlich dem letzten Prinzipe selbst zu werden: denn die in unausgesetztem Wandel sich vollziehende Bewegung der Materie entspricht der ewigen Bewegung des höchsten Himmels, welche ihrerseits die unmittelbare Wirkung der einheitlichen Gottesenergie ist[2]).

Aber wir können in die Verbindung der Gottheit mit der irdischen Welt noch tiefer eindringen. Es sind nach Aristotelischer Lehre vier Prinzipien, welche bedingend und bestimmend allem Sein und Werden zugrunde liegen. Es sind dieses erstens das Bewegungsprinzip; zweitens die Materie; drittens der Zweck; viertens die Substanz oder die Form. Wie verhalten sich diese vier Prinzipien zur Gottheit? Aristoteles erklärt, daß die Prinzipien der Bewegung, des Zwecks und der Substanz oder Form oft zusammenfallen: schon hierin wird angedeutet, daß diese

---

[1]) 1050b 4 τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως; 1072b 13 ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

[2]) 336b 27 ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι — τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν τούτου δ' αἴτιον — ἡ κύκλῳ φορά —.

drei Begriffe in innigerem Konnex stehen[1]). Ihnen gegenüber stellt sich die Materie, die als solche einen unabhängigeren Charakter sich wahrt. Suchen wir uns daher zunächst den Begriff der Materie, der ὕλη, verständlich zu machen.

Die Materie ist für Aristoteles prinzipiell einheitlich. Sie ist in dieser ihrer einheitlichen Masse ewig und ungeworden, und sie ist zugleich an und für sich völlig unabhängig von der Gottheit. Damit stellt sich Aristoteles im Anschluß an pythagoreische und platonische Vorstellungen auf den Boden dualistischer Weltbetrachtung. Materie und Gottheit bilden die beiden Pole der Welt. Denn die Materie ist hier zunächst nur als die terrestrische Materie zu verstehen: der ätherische Stoff der himmlischen Regionen ist unabhängig von jenem. Schließt sich also Aristoteles prinzipiell älteren Vorstellungen an, so hat er doch eine sehr bedeutsame Korrektur an diesen vorgenommen. Während nämlich für die Pythagoreer sowohl wie für Plato die Materie einen der Gottheit feindlichen Charakter trägt, hat Aristoteles ihr diese gegen die Gottheit gerichtete Spitze abgebrochen: die Aristotelische Materie ist nichts anderes als ein Baumaterial, welches die Gottheit zum Aufbau des Kosmos und dessen Einzeldinge benutzt[2]). Diese Aufgabe der Materie wird von Aristoteles wiederholt hervorgehoben: die göttliche Energie setzt den an sich toten und bewegungslosen Stoff in Bewegung; sie verbindet sich mit demselben und führt den form- und gestaltlosen zu bestimmt formulierten Gebilden empor. Daher dem Stoffe nur die Bestimmung zukommt, zu leiden und bewegt zu werden: die Bewegung selbst, die sich an ihm vollzieht, kommt einer andern Kraft, eben der von Gott ausgehenden

---

[1]) Vgl. 194[a] 21 ff.; 194[b] 16—33 identisch mit 1013[a] 24—34; 198[a] 23; 715[a] 4; 983[a] 24 ff. Es sind dieses 1. τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, kurz ἡ ὕλη oder τὸ ὑποκείμενον; 2. ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, kurz ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder τὸ κινῆσαν; 3. τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα oder ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, kurz τὸ εἶδος, ὁ λόγος τῆς οὐσίας, ἡ οὐσία; 4. τὸ τέλος oder τὸ οὗ ἕνεκα. Vgl. dazu 198[a] 24 ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις: es fallen also 2. 3. 4. oft zusammen.

[2]) 1071[b] 29 οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική; daher der τέκτων der ὕλη gegenübergestellt 723[b] 30; 730[b] 14 ff. Über die ὕλη Wl. Tatarkiewicz in Philos. Arbeiten hrsg. von Cohen Natorp 4, 104 ff.

energischen zu[1]). Und so kann Aristoteles die ganze Schöpfung der organischen Natur aus der Verbindung eines Stoffelements und einer bewegenden Kraft herleiten: der Materie wird in diesem Zusammenhange die Aufgabe des weiblichen, der bewegenden Kraft diejenige des männlichen Faktors zugeschrieben[2]). Aber auch in dieser Auffassung der Materie tritt dieselbe nicht aus ihrer Wesenheit als die von Natur leblose, nur durch die Einwirkung der energetischen Kraft Bewegung, Gestaltung und Leben empfangende heraus[3]).

Ich habe schon bemerkt, daß die Aristotelische Materie prinzipiell einheitlich ist. Als solche Grund- oder erste Materie ist dieselbe noch völlig unentwickelt und bewegungslos gedacht. Sie ist als solche form- und gestaltlos, besitzt aber zugleich die Fähigkeit bestimmte Formen anzunehmen. In dieser Auffassung ist sie aber eine bloße Abstraktion: in Wirklichkeit erscheint die Materie niemals so. Denn die Sinneserfahrung lehrt sie nur in einer bestimmten elementaren Form erkennen: sei es als Erde, sei es als Wasser, als Luft, als Feuer. Jene vorausgesetzte Grund- oder Einheitsmaterie ist demnach eine Fiktion: sie soll den Gedanken wiedergeben, daß die vier elementaren Formen des Stoffs begrifflich eine Einheit bilden[4]). Denn jene

---

[1]) 335^{b} 29 τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως.

[2]) 731^{b} 18ff.; es heißt dann 732^{a} 7 βέλτιον γὰρ καὶ θειότερον ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἣ ἄρρεν ὑπάρχει τοῖς γινομένοις· ὕλη δὲ τὸ ἧ θῆλυ. συνέρχεται δὲ καὶ μίγνυται πρὸς τὴν ἐργασίαν τῆς γενέσεως τῷ θήλει τὸ ἄρρεν· αὕτη (nämlich die γένεσις) γὰρ κοινῇ ἀμφοτέροις. Alle γένεσις geht also auf ein Zusammenwirken zweier Faktoren zurück: von diesen ist aber der energetische τὸ θειότερον.

[3]) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der ὕλη auch ein Moment des Widerstrebens, des Hemmnisses einwohnt, welches oft die Energie verhindert, sich völlig durchzusetzen, daher 192^{a} 17 als ἐναντίον τοῦ θείου. Das liegt eben an der Sprödigkeit der Materie als des Baumaterials. Vor allem ist die Materie die Ursache aller individuellen Verschiedenheiten, 1071^{a} 27 τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινῆσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά; daher auch die ethische Disposition der Menschen sehr verschiedenartig ist.

[4]) Die πρώτη ὕλη ist ein ἀειδες und ἄμορφον 306^{b} 17 und ἀόριστον 209^{b} 9; sie ist zugleich ein μέσον 332^{a} 35, παθητικόν 324^{b} 18 und δεκτικόν 320^{a} 2; sie ist aber auch ἀχώριστον 332^{a} 35, und zugleich ἄγνωστον 1036^{a} 8 und ἀναίσθητον 332^{a} 35. Über die Elemente selbst verweise ich auf meine meteorolog. Theorien 182ff.

vier verschiedenen Elemente stellen tatsächlich nur die wechselnden Zustände eines und desselben Stoffs dar: sie sind die aufgelösteren oder festeren Bildungen, welche sich, die eine aus der andern, durch Lockerung oder durch engeren Zusammenschluß ihrer Bestandteile heraus zu entwickeln vermögen. Die festeste und kompakteste Form dieser Stoffbildung ist die Erde, die aufgelösteste und lockerste Form das Feuer: zwischen diesen beiden Gegensätzen bilden Wasser und Luft Übergänge, in denen sich derselbe Stoff aus dem einen Extrem in das andere umzubilden vermag.

Diese verschiedenen Formen und Zustände der einheitlichen Materie sind für Aristoteles die notwendigen und daher von der Gottesvernunft gewollten Vorbedingungen alles Werdens. Und dieses Werden ist nur möglich durch die Bewegung, welche den Elementen eigen. Diese Bewegung ist den letzteren immanent. Und zwar entsprechen die beiden Hauptbewegungen, von denen alle andern — außer der Kreisbewegung — nur Abarten sind, die nach oben und die nach unten, den beiden gegensätzlichen Elementarformen des Feuers und der Erde. Feuer und Erde werden daher durch ihre Natur selbst zu den beiden Grundformen der Materie[1]). Diese beiden Elemente stellen demnach die beiden Gegensätze dar, in die sich die Einheitsmaterie zu entwickeln vermag. Mit ihnen fallen die Begriffe Oben und Unten, Leicht und Schwer, Locker und Fest zusammen: ihnen kommt daher auch in erster Linie eine bestimmte substantielle Wesenheit zu, welche sie — jede der beiden Elementarformen für sich — gleichsam zu einer eigenartigen Persönlichkeit macht[2]).

---

1) Aristoteles polemisiert gegen diejenigen, welche allen Elementen eine und dieselbe Bewegung geben, 304 b 12 ff.; die verschiedenen Bewegungsarten weisen auf die Verschiedenheit der Elemente hin. Daher 301 a 20 ὅτι μὲν τοίνυν ἐστὶ φυσική τις κίνησις ἑκάστου τῶν σωμάτων, ἣν οὐ βίᾳ κινοῦνται οὐδὲ παρὰ φύσιν, φανερόν; 302 b 5 παντὸς φυσικοῦ σώματον κίνησις οἰκεία.

2) 310 b 31 μᾶλλον δὲ τὸ βαρὺ καὶ τὸ κοῦφον τούτων ἐν ἑαυτοῖς ἔχειν φαίνεται τὴν ἀρχὴν διὰ τὸ ἐγγύτατα τῆς οὐσίας εἶναι τὴν τούτων ὕλην· σημεῖον δ' ὅτι ἡ φορὰ ἀπολελυμένων ἐστί, καὶ γενέσει ὑστάτη τῶν κινήσεων, ὥστε πρώτη ἂν εἴη κατὰ τὴν οὐσίαν αὕτη κίνησις. Vgl. Prantl z. d. St. Hier wird gesagt, daß das absolut Schwere und das absolut Leichte, d. h. Erde und Feuer (1050 b 28 ff.), in ihrer Materie am signifikantesten die οὐσία zum Ausdruck bringen, weil ihre Raumbewegung den Stoffwandel am unmittelbarsten hervorbringt.

Eine solche substantielle Eigenart, οὐσία, besitzen zwar alle vier Elemente: jedes derselben umschließt demnach bestimmte, nur ihm allein zukommende, Qualitäten, die es von den andern unterscheiden. Aber obgleich Aristoteles wiederholt betont, daß allen Elementen eine solche substantielle Eigenart zukommt, hebt er anderseits doch hervor, daß diese Wesenheit in den beiden Elementarformen von Feuer und Erde am signifikantesten erscheint. Denn in ihnen wird der Gegensatz, den die Natur dem Wandel der Materie und damit dem Werden aller Dinge vorgeschrieben hat, am klarsten und am charakteristischsten gezeichnet[1]).

Was uns aber bei dieser gegensätzlichen Entwicklung der Materie vor allem interessiert, ist die Tatsache, daß die Bewegung, obgleich dem Elemente immanent, doch als erst anderswoher ihm geworden anzusehen ist. Und Aristoteles betont wiederholt, daß es im letzten Grunde das erste Bewegende, d. h. die Bewegung des ersten Himmels ist, welche das Auf- und Absteigen der Materie und damit den Wandel der Elemente in Gang setzt. Denn das räumlich Bewegtwerden ist die Vorbedingung aller substantiellen und qualitativen Wandlung: indem der erste Himmel und damit die Gottheit die räumliche Bewegung der Materie in Gang setzt, hat sie allem Wandel der Dinge und aller kosmischen Entwicklung die Wege gewiesen. Damit wird die Gottheit die letzte Ursache alles Weltgeschehens[2]). Auf die Gottheit ist demnach diejenige Bewegung zurückzuführen, welche sich der Einheitsmaterie mitteilt und durch die

---

[1]) Über die οὐσίαι grundlegend 1069ᵃ 30ff. Es gibt eine nur der Materie als solcher eigene οὐσία, die als φυσική oder αἰσθητή der formalen οὐσία gegenübergestellt wird. Eine solche materielle οὐσία kommt in erster Linie den Elementen zu 1017ᵇ 10 τὰ ἁπλᾶ σώματα; 1028ᵇ 10 τὰ φυσικὰ σώματα; 1042ᵃ 7 ὁμολογούμεναι ὑπὸ πάντων — αἱ φυσικαὶ (οὐσίαι); 298ᵃ 29 οὐσίας — τὰ ἁπλᾶ σώματα.

[2]) Daß die κίνησις ein συμβεβηκός der οὐσία, vgl. Simplic. φυσ. zu 200ᵇ 32; daß τὰ κινοῦντα αἴτια aller γένεσις und φθορά voraufgehen müssen 1070ᵃ 21 (προγεγενημένα). Die Frage ὑφ' οὗ alle Stoffwandlung, wird 1069ᵇ 36 mit τοῦ πρώτου κινοῦντος beantwortet; daher 1070ᵇ 30ff. nach Aufzählung der verschiedenen mittelbar κινοῦντα gesagt wird: ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα. Damit wird als letzte Ursache aller kosmischen Bewegung der πρῶτος οὐρανός, also die Gottheit bezeichnet. Daher 1064ᵃ 37 τὸ θεῖον — πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

Scheidung in aufwärtssteigende und abwärtssinkende die beiden gegensätzlichen Stofformen des Steigenden und Fallenden, des Leichten und Schweren, des Lockeren und Festen, des Feuers und der Erde schafft. Die andern beiden Elemente, Wasser und Luft, sind nur Zwischenformen, welche zwar gleichfalls durch charakteristische Bestimmtheiten zu eigenen Wesenheiten, οὐσίαι, werden, dennoch nur dazu dienen, den Wandel der Materie aus dem einen Gegensatz in den andern zu vermitteln und anzubahnen. Sie stellen einen mittleren Zustand dar, welcher der begrifflich erschlossenen Einheitsmaterie am nächsten kommt[1]).

Den Wandel der Materie hat Aristoteles im einzelnen zu verfolgen und zu bestimmen gesucht: darauf ist hier nicht einzugehen. Dieser Wandel vollzieht sich in einer festen Ordnung, und schon darin zeigt sich die Einwirkung der Gottheit. So kann Aristoteles sagen, daß die Elemente die himmlische Kreisbewegung nachahmen[2]). Denn die Ordnung, welche die Elemente in ihren Wandlungen und Übergängen einhalten, indem nach Aristotelischer Lehre Erde in Wasser, Wasser in Luft, Luft in Feuer, Feuer wieder in Erde sich wandelt, stellt ihrerseits ebenso wie die Kreisbewegung des himmlischen Ätherstoffs einen Kreis dar und ist durch die letztere bewirkt und ausgelöst. Mit diesen Übergängen des einen Elements in das andere ist aber zugleich gegeben, daß das einzelne Element seine substantielle Wesenheit aufzugeben vermag. Das ist selbstverständlich nur in bezug auf einzelne Teile des Elements zu verstehen: aber von diesen gilt es, daß sie ihre Substanz, die ihnen als

---

[1]) Hierüber vgl. meinen Aufsatz im Philologus 68, 381 ff.

[2]) 301ª 1 ff. die Bewegung in der Natur bringt eine τάξις zum Ausdruck, während das ἀτάκτως φέρεσθαι παρὰ φύσιν geschieht, die τάξις daher die οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις. Diese τάξις ist aber nur möglich 1060ª 26 τινὸς ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος, welches als ἀρχὴ καὶ οὐσία μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν diese Ordnung schafft. Damit wird wieder die natürliche und ordnungsmäßige Bewegung der Elemente auf die eine göttliche ἀρχή zurückgeführt. Daher 337ª 2 τὰ ἁπλᾶ σώματα μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν; allgemeiner 1050ᵇ 28 μιμεῖτα δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. Wenn hinzugeführt wird καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν, so soll damit nicht die κίνησις der φθαρτά als selbständig derjenigen der ἄφθαρτα entgegengestellt werden: daß die κίνησις jener von der κίνησις dieser abhängig, wird oben S. 383 gesagt.

Eine solche substantielle Eigenart, οὐσία, besitzen zwar alle vier Elemente: jedes derselben umschließt demnach bestimmte, nur ihm allein zukommende, Qualitäten, die es von den andern unterscheiden. Aber obgleich Aristoteles wiederholt betont, daß allen Elementen eine solche substantielle Eigenart zukommt, hebt er anderseits doch hervor, daß diese Wesenheit in den beiden Elementarformen von Feuer und Erde am signifikantesten erscheint. Denn in ihnen wird der Gegensatz, den die Natur dem Wandel der Materie und damit dem Werden aller Dinge vorgeschrieben hat, am klarsten und am charakteristischsten gezeichnet[1]).

Was uns aber bei dieser gegensätzlichen Entwicklung der Materie vor allem interessiert, ist die Tatsache, daß die Bewegung, obgleich dem Elemente immanent, doch als erst anderswoher ihm geworden anzusehen ist. Und Aristoteles betont wiederholt, daß es im letzten Grunde das erste Bewegende, d. h. die Bewegung des ersten Himmels ist, welche das Auf- und Absteigen der Materie und damit den Wandel der Elemente in Gang setzt. Denn das räumlich Bewegtwerden ist die Vorbedingung aller substantiellen und qualitativen Wandlung: indem der erste Himmel und damit die Gottheit die räumliche Bewegung der Materie in Gang setzt, hat sie allem Wandel der Dinge und aller kosmischen Entwicklung die Wege gewiesen. Damit wird die Gottheit die letzte Ursache alles Weltgeschehens[2]). Auf die Gottheit ist demnach diejenige Bewegung zurückzuführen, welche sich der Einheitsmaterie mitteilt und durch die

[1]) Über die οὐσίαι grundlegend 1069ᵃ 30ff. Es gibt eine nur der Materie als solcher eigene οὐσία, die als φυσική oder αἰσθητή der formalen οὐσία gegenübergestellt wird. Eine solche materielle οὐσία kommt in erster Linie den Elementen zu 1017ᵇ 10 τὰ ἁπλᾶ σώματα; 1028ᵇ 10 τὰ φυσικὰ σώματα; 1042ᵃ 7 ὁμολογούμεναι ὑπὸ πάντων — αἱ φυσικαὶ (οὐσίαι); 298ᵃ 29 οὐσίας — τὰ ἁπλᾶ σώματα.

[2]) Daß die κίνησις ein συμβεβηκός der οὐσία, vgl. Simplic. φυσ. zu 200ᵇ 32; daß τὰ κινοῦντα αἴτια aller γένεσις und φθορά voraufgehen müssen 1070ᵃ 21 (προγεγενημένα). Die Frage ὑφ' οὗ alle Stoffwandlung, wird 1069ᵇ 36 mit τοῦ πρώτου κινοῦντος beantwortet; daher 1070ᵇ 30ff. nach Aufzählung der verschiedenen mittelbar κινοῦντα gesagt wird: ἔτι παρὰ ταῦτα ὡς τὸ πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα. Damit wird als letzte Ursache aller kosmischen Bewegung der πρῶτος οὐρανός, also die Gottheit bezeichnet. Daher 1064ᵃ 37 τὸ θεῖον — πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή.

Scheidung in aufwärtssteigende und abwärtssinkende die beiden gegensätzlichen Stofformen des Steigenden und Fallenden, des Leichten und Schweren, des Lockeren und Festen, des Feuers und der Erde schafft. Die andern beiden Elemente, Wasser und Luft, sind nur Zwischenformen, welche zwar gleichfalls durch charakteristische Bestimmtheiten zu eigenen Wesenheiten, οὐσίαι, werden, dennoch nur dazu dienen, den Wandel der Materie aus dem einen Gegensatz in den andern zu vermitteln und anzubahnen. Sie stellen einen mittleren Zustand dar, welcher der begrifflich erschlossenen Einheitsmaterie am nächsten kommt [1]).

Den Wandel der Materie hat Aristoteles im einzelnen zu verfolgen und zu bestimmen gesucht: darauf ist hier nicht einzugehen. Dieser Wandel vollzieht sich in einer festen Ordnung, und schon darin zeigt sich die Einwirkung der Gottheit. So kann Aristoteles sagen, daß die Elemente die himmlische Kreisbewegung nachahmen [2]). Denn die Ordnung, welche die Elemente in ihren Wandlungen und Übergängen einhalten, indem nach Aristotelischer Lehre Erde in Wasser, Wasser in Luft, Luft in Feuer, Feuer wieder in Erde sich wandelt, stellt ihrerseits ebenso wie die Kreisbewegung des himmlischen Ätherstoffs einen Kreis dar und ist durch die letztere bewirkt und ausgelöst. Mit diesen Übergängen des einen Elements in das andere ist aber zugleich gegeben, daß das einzelne Element seine substantielle Wesenheit aufzugeben vermag. Das ist selbstverständlich nur in bezug auf einzelne Teile des Elements zu verstehen: aber von diesen gilt es, daß sie ihre Substanz, die ihnen als

[1]) Hierüber vgl. meinen Aufsatz im Philologus 68, 381 ff.

[2]) 301ᵃ 1 ff. die Bewegung in der Natur bringt eine τάξις zum Ausdruck, während das ἀτάκτως φέρεσθαι παρὰ φύσιν geschieht, die τάξις daher die οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις. Diese τάξις ist aber nur möglich 1060ᵃ 26 τινὸς ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος, welches als ἀρχὴ καὶ οὐσία μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν diese Ordnung schafft. Damit wird wieder die natürliche und ordnungsmäßige Bewegung der Elemente auf die eine göttliche ἀρχή zurückgeführt. Daher 337ᵃ 2 τὰ ἁπλᾶ σώματα μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν; allgemeiner 1050ᵇ 28 μιμεῖτα δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. Wenn hinzugeführt wird καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν, so soll damit nicht die κίνησις der φθαρτά als selbständig derjenigen der ἄφθαρτα entgegengestellt werden: daß die κίνησις jener von der κίνησις dieser abhängig, wird oben S. 383 gesagt.

Bestandteilen des betr. Elements zukommt, aufgeben, um die substantiellen Bestimmtheiten des benachbarten Elements anzunehmen. Das zeigt, wie Aristoteles hervorhebt, die Erfahrung: den vier tellurischen Elementen kommt deshalb auch nicht der Charakter der Unvergänglichkeit zu. Sie sind vergänglich, weil sie in ihren einzelnen Bestandteilen sich zu wandeln fähig sind[1]).

Unvergänglich dagegen ist das himmlische Element, der Ätherstoff. Daher Aristoteles die substantielle Bestimmtheit dieses im Gegensatz zu derjenigen der irdischen Elemente scharf betont. Auch das himmlische Element wird in dieser seiner substantiellen Eigenart vor allem durch die Bewegung bestimmt. Zeichnen sich die niederen Elemente durch die gerade Bewegung von unten nach oben, von oben nach unten aus, so erhält das himmlische Element durch die Kreisbewegung seine charakteristische Wesenheit. Aber wie die irdische Bewegung, so ist auch die himmlische eine Wirkung der Gottheit[2]).

Bevor wir die Entwicklung der Materie unter der Einwirkung der Gottesenergie weiter verfolgen, müssen wir uns noch einmal zur Betrachtung des Zweckbegriffs zurückwenden, den wir schon als Gottesplan oder Gottesgedanken kennen gelernt haben. Dieser Zweckbegriff ist für das Verständnis der Aristotelischen Weltanschauung von so eminenter Bedeutung, daß wir die Äußerungen über Anfang und Ausgangspunkt, sowie über Ziel und Zweck aller Entwicklung einzeln betrachten müssen. Aristoteles betont wiederholt, daß der Zweckbegriff eine doppelte Bedeutung habe[3]): wie haben wir diese Doppel-

---

1) 304^{b} 25 ἀΐδια μὲν οὖν εἶναι ἀδύνατον· ὁρῶμεν γὰρ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἕκαστον τῶν ἁπλῶν σωμάτων διαλυόμενα. Daher ihre οὐσίαι φθαρταί 1069^{a} 30; 1069^{b} 3 ἡ αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. Über die Wandlungen der Elemente ἐξ ἀλλήλων und εἰς ἄλληλα (305^{a} 32) vgl. meine meteorolog. Theorien 185 ff.

2) 1069^{a} 30ff. οὐσίαι τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος, ἡ δὲ φθαρτή: das folgende scheint auf Konfusion zu beruhen. Es werden die beiden Arten der αἰσθητή als der φυσική, weil μετὰ κινήσεως, zusammengefaßt. Sodann 1069^{b} 24 die οὐσία der ἀΐδια von derjenigen der φθαρτά dadurch unterschieden, daß sie nur eine Raumbewegung (die kyklische) haben. Diese οὐσία haben οὐρανός, ἥλιος, σελήνη, ἄστρα an sich 1028^{b} 12; 1042^{a} 10; allgemein 1017^{b} 12 als δαιμόνια (= θεῖα) bezeichnet.

3) Schweglers Änderung der Worte 1072^{b} 2 ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα in διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα wird durch 194^{a} 35 διχῶς τὸ οὗ ἕνεκα; 415^{b} 2 τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν; 20 διττῶς; 1249^{b} 15 διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα gestützt.

natur des Zwecks zu verstehen? Darüber belehrt uns Aristoteles selbst, indem er an dem Beispiele des Hausbaus zeigt, daß der Erbauer schon genau die Form, d. h. den Plan und den Zweck des Hauses kennen muß, der dann schließlich demjenigen, der das Haus bewohnen will, zugute kommt[1]). Hier stehen Plan und Ausführung einander gegenüber. Was hier in bezug auf den Hausbau, kann in bezug auf die Kosmosgestaltung nur als Weltplan und als Ausführung eben dieses letzteren verstanden werden. Daher oft zwischen dem Weswegen, als dem ersten Plane oder Gedanken, und dem Deswegen, der Ausführung jenes, geschieden wird. Das Oben, heißt es, ist das Weswegen und damit zugleich das Bessere, das Unten das Deswegen und das Notwendige[2]): im Anfange steht der Plan: die Ausführung geschieht eben dieses Plans wegen, der demnach als der entscheidende Faktor am Ausgangspunkte der Entwicklung steht. Die ganze Entwicklung hat eben nur den Zweck, den Plan zu verwirklichen. Und damit stimmt ein anderer Ausspruch, der zwei Ursachen alles Werdens unterschieden wissen will: den Zweck und den Ausgangspunkt der Bewegung[3]). Hier werden wieder der Endpunkt und der Anfang der Entwicklung geschieden: der Anfang kann aber wieder nur auf den gefaßten Plan selbst anknüpfen. Und an einer andern Stelle wird wieder das Weswegen und das Deswegen geschieden: jenes als der Plan und gedachte Zweck steht vor dem Werden, d. h. vor derjenigen Entwicklung, die der Plan bedingt; diese vor der vollendeten Wesenheit des Ganzen, d. h. vor der Vollendung des Zwecks[4]). Hier wird also nicht die volle Ausführung des Plans und damit der vollkommen erreichte Zweck, sondern diejenige Entwicklung der Materie, welche die Durchführung des Plans

---

[1]) 194ª 36 δύο δὴ αἱ ἄρχουσαι τῆς ὕλης καὶ γνωρίζουσαι τέχναι, ἥ τε χρωμένη καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ ἀρχιτεκτωνική; die letztere als τοῦ εἴδους γνωριστική gekennzeichnet.

[2]) 672ᵇ 22 τὸ μὲν γὰρ ἄνω ἐστὶν οὗ ἕνεκεν καὶ βέλτιον, τὸ δὲ κάτω τὸ τούτου ἕνεκεν καὶ ἀναγκαῖον.

[3]) 639ᵇ 11 ἐπεὶ πλείους ὁρῶμεν αἰτίας περὶ τὴν γένεσιν τὴν φυσικήν, οἷον τήν τε οὗ ἕνεκα καὶ τὴν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

[4]) 742ª 20 τό τε γὰρ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τούτου ἕνεκα διαφέρει καὶ τὸ μὲν τῇ γενέσει πρότερον αὐτῶν ἐστί, τὸ δὲ τῇ οὐσίᾳ.

erstrebt, dem letzteren gegenübergestellt. Und ähnlich werden öfter Anfang und Ziel der Entwicklung verglichen: der Anfang, heißt es, ist das Weswegen, des Endzwecks wegen geschieht das Werden[1]). Denn in Wirklichkeit sind ja bei allem Verfolgen eines Zwecks drei Momente zu unterscheiden: der Plan oder Gedanke und der daran sich schließende Anfang der Verwirklichung; sodann der Gang der Verwirklichung selbst, das Werden und die Ausgestaltung des Geplanten; endlich der erreichte Zweck, welcher das Geplante zur vollen Realisation gebracht hat. Das wird in bezug auf das sittliche Handeln des Menschen in die Worte gefaßt, daß das Prinzip des Denkens der Zweck, d. h. der in der Seele konzipierte Zweckgedanke ist, während für das praktische Handeln es das Ende oder die Beendigung, d. h. die Verwirklichung, des Denkens, die Ausführung des Gedankens ist[2]). Und gerade in bezug auf das sittliche Handeln wird die doppelte Bedeutung des Zweckbegriffs betont: es ist der göttliche Bestandteil in der Seele des Menschen, dem die Herrschaft gebührt und welcher im Denken die Tugend als den Lebenszweck vor Augen stellt, welchen Zweck eben das Handeln verwirklichen soll[3]). Wird also von Gott als dem unbewegten Beweger gesagt, daß in ihm der Zweck, das Weswegen ruht, aber als ein solches, welches teils ist, teils noch nicht ist, so kann das nur heißen, daß der Weltplan eben als Gedanke und als Gewolltes in der Gottesvernunft ruht, während die Vollendung und Realisation desselben noch nicht existiert[4]). Daran ändert auch nichts, daß nach Aristotelischer Lehre tatsächlich der Plan seit Ewigkeit verwirklicht ist — denn der Kosmos, in dem der göttliche Plan seine Verwirklichung gefunden

---

1) 1050ᵃ 8 ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. Ähnlich 1334ᵇ 14 ἡ γένεσις ἀπ' ἀρχῆς ἐστὶ καὶ τὸ τέλος ἀπό τινος ἀρχῆς ἄλλου τέλους: ἀρχή kann als der andere, d. h. der erste, Endpunkt der Entwicklung gleichfalls τέλος heißen.

2) 1227ᵇ 32 τῆς μὲν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή — τέλος δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα.

3) 1249ᵇ 6 ff. Die auch sonst öfter angeführte Analogie von ἰατρική und ὑγίεια soll dieses veranschaulichen: die Gesundheit ist der erstrebte und zu verwirklichende Zweck, die Heilkunst faßt und verfolgt den Plan der herzustellenden Gesundheit.

4) 1072ᵇ 1 τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις — διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι: als Plan ist das οὗ ἕνεκα, als ausgeführt dagegen existiert es noch nicht.

hat, ist ewig —: hier handelt es sich für Aristoteles nur darum, begrifflich das Verhältnis von Plan und Zweck zum Verständnis zu bringen; begrifflich müssen eben beide getrennt werden.

Mit dieser Doppelbedeutung des Zwecks, der einmal als gedachter im Anfange, sodann als verwirklichter am Schlusse des Werdeprozesses steht, fällt die Doppelbedeutung des Guten, des ἀγαθόν, zusammen. Entgegen denen, welche das Gute nicht an den Anfang der Welt stellen wollen, sondern es nur als das im Laufe der Weltentwicklung erst erzielte fassen, vertritt Aristoteles mit großer Entschiedenheit die Lehre, daß das Gute an den Anfang der Welt gehöre: Gott selbst ist das Schöne und Beste [1]). Denn das Gute kann von allen Kategorien gesagt werden: qualitativ mag man es vom tugendhaften Handeln, quantitativ vom rechten Maße, relativ vom nützlichen, zeitlich von der günstigen Gelegenheit, räumlich von der richtigen Haltung verstehen: substantiell gehört das absolut Gute Gott und der Vernunft [2]). Aber auch das Gute ist ein zweifaches: wie es in bezug auf Gott im Anfange steht, so ist es auch wieder das Ziel des gewollten, des erstrebten: das Ziel dessen, was wir wollen und durch Handlungen erstreben, ist das Gute und das Beste [3]). Das gilt vom menschlichen Wollen und Handeln, es gilt aber auch vom göttlichen. Daher das Gute als solches die Ursache alles Guten und aller Güter heißt; dieses Gute ist Anfang und Erstes in der Welt; es ist das schlechthin Gute, welches mit dem Schönen und dem Zwecke und dem Denken in der göttlichen Vernunft vereint ist [4]). Es steht demnach

[1]) 1072ᵃ 34 ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον; 1072ᵇ 30 ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν — τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι — οὐκ ὀρθῶς οἴονται, was in bezug auf die organische Schöpfung nachgewiesen wird. Daß Aristoteles dieses aber ebenso in bezug auf den Kosmos und seine Schöpfung im großen versteht, zeigt μεταφ. λ 10.

[2]) 1096ᵃ 23 τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι —· ἐν τῷ τί λέγεται οἷον ὁ θεὸς καὶ ὁ νοῦς, worauf die Charakteristik der andern Kategorien folgt.

[3]) 1994ᵃ 18 εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὑτό βουλόμεθα — δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον.

[4]) 985ᵃ 9 αὐτὸ τἀγαθὸν αἴτιον ἀγαθῶν ἁπάντων; 1182ᵇ 4 τὸ θεῶν ἀγαθὸν ist von der irdischen Welt und den menschlichen Dingen zu trennen; 1075ᵃ 12 τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον — κεχωρισμένον τε καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό — 37 ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή — 1075ᵇ 1 ὡς κινῆσαν.

Zweck und Gutes am Anfange aller Entwicklung: sie sind zugleich als zu erstrebendes Ziel an den Endpunkt alles Werdens gesetzt.

Wie verhält sich nun die Natur diesem göttlichen Zwecke gegenüber? Aristoteles bezeichnet die Gesamtheit aller Dinge, soweit dieselben auf einem natürlichen Werden beruhen, als Natur, als φύσις. Das charakteristische derselben ist die Immanenz der Bewegung: alles von Natur, φύσει, existierende bewegt sich selbst[1]). Aber Aristoteles läßt darüber keinen Zweifel, daß ihm die Bewegung in der Natur nur eine sekundäre Bedeutung hat: sie geht in ihrer letzten Quelle auf die himmlische und göttliche Selbstbewegung zurück. Und so kann Aristoteles sagen, daß alles Natürliche etwas Göttliches in sich enthält, eben weil die Kraft sich zu bewegen aus einem höheren Ursprunge stammt[2]). Daher das Wort: Gott und die Natur tun nichts vergeblich, nichts zwecklos: denn die Bewegung, welche allem natürlichen Werden eigen ist, vollzieht sich nicht regellos, nicht ziellos, sondern verfolgt einen bestimmten Zweck, ein festes Ziel, in dem sie erst zur Vollendung und zur Ruhe gelangt. Denn alles Werden hat einen Zweck, und dementsprechend kann die φύσις nicht nur als Bewegung, sondern zugleich als Zweck bezeichnet werden[3]). In dieser Überzeugung, daß allem natürlichen Werden ein festes Ziel, ein bestimmter Zweck gesetzt ist, spricht sich ein Fundamentalsatz der Aristotelischen Weltanschauung aus, dem er in immer neuen Wendungen Ausdruck gibt. Alles

---

[1]) Über τὰ φύσει φυσ. β 1: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως; 1015ª 13 ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. Schon in der Bezeichnung der ὕλη als δεκτική liegt, daß die ὕλη von Haus aus nicht die κίνησις besitzt, sondern diese erst empfängt. Vgl. über φύσις im allgemeinen Heidel, Proc. of the Americ. Acad. of arts and sc. 44 (1910), 77ff.

[2]) Im allgemeinen verweise ich auf oben S. 386. Vgl. dazu noch 1153ᵇ 32 πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον; daher 271ª 33 ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ, weil φύσις und θεός in gewisser Weise identisch sind.

[3]) 1050ª 7 ἅπαν βαδίζει τὸ γιγνόμενον ἐπὶ ἀρχὴν καὶ τέλος; 641ª 27 von der φύσις ἔστιν αὕτη καὶ ὡς κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος; ähnlich 1242ᵇ 32 φύσις als τέλος γενέσεως τελεσθείσης; 194ª 27ff.

Werden geschieht nicht des Werdens wegen, sondern des zu erreichenden Zwecks wegen [1]). Und dieser Zweck ist zugleich das Gute, das Schöne, das Beste. Denn es gibt — das muß noch einmal hervorgehoben werden — einen doppelten Zweck, es gibt ein doppeltes Gute: in der einen Bedeutung stehen dieselben am Anfang der Weltevolution und sind hier mit der Gottheit vereint; in der andern Bedeutung stehen sie am Ausgange alles Werdens, indem jedes Ding, jede Handlung, jeder Organismus in dem zu erreichenden Zwecke, in der zu erzielenden Form ein Gutes und Bestes verfolgt, dessen Erstreben und Erreichen ihm erst die volle Existenzberechtigung gibt. So verknüpfen sich beide Zwecke, der göttliche Weltplan und das dem Werden gesetzte Ziel zu einer Einheit: dasselbe, was als gedacht und gewollt, als Plan und Wille, in der Gottesvernunft vereint ruht, gelangt in der organischen Entwicklung des Weltgeschehens zur Vollendung; der Gedanke Gottes gelangt in dem erreichten Ziele zum Ausdruck [2]). Es ist nur der bedeutsame Unterschied, daß die göttliche Vernunft in einem Gedanken alles Weltgeschehen zusammenfaßt, während die Weltevolution selbst in unendlich viele Reihen sich auseinanderlegt. Aber auch diese Zerteilung des Einheitsplans Gottes in die unendliche Reihe von Einzelentwicklungen und in die unendlich sich wiederholenden Male jeder Einzelform ist in dem Gottesplane mit enthalten, der gerade in dieser Unendlichkeit des Werdens die unendliche Fülle und den unerschöpflichen Reichtum seines Gedankens und seines Willens zum Ausdruck bringt.

Daß dieser Gedanke die Aristotelische Weltanschauung leite und bestimmt, kann nicht bezweifelt werden. Und nur so erklärt sich die Betonung, daß in allen Stücken die Natur nach dem Guten und nach dem Göttlichen verlangt, und all ihr

---

[1]) 286 ^{a} 8 ἕκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἕνεκα τοῦ ἔργου· θεοῦ δὲ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος; 1050 ^{a} 7 die γένεσις des τέλος und der ἕνεκα wegen; 996 ^{a} 26; 198 ^{b} 1 ff.; 700 ^{b} 15; 415 ^{b} 15 νοῦς und φύσις ἕνεκά του ποιεῖ.

[2]) 1219 ^{a} 8 τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον — τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος· ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τἆλλα πάντα; 194 ^{a} 28 ἡ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως τοῦτο ἔσχατον καὶ οὗ ἕνεκα; dieses ist stets τὸ βέλτιστον; 983 ^{a} 31 τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν; 1262 ^{b} 34 τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον.

Streben eben diesem Ziele unterordnet[1]). Denn das Gute und das Göttliche ist in dem Zwecke gesetzt, welchen die Gottheit jedem einzelnen Dinge, jeder Handlung und jedem Wesen vorgezeichnet hat. Wenn dieser gottgewollte Zweck nicht vollkommen erreicht wird, so ist daran die Materie, das Baumaterial, schuld, dessen die Gottheit zur Ausführung ihrer Pläne bedarf. Eben daher ist es zu erklären, daß die göttlichen Intentionen sich hier unvollkommener, dort vollkommener realisieren lassen. Denn daß bei allem Werden zwei Faktoren zusammenarbeiten, und daß die Gottesenergie an die Hyle, die Materie, in ihrer Betätigung gebunden ist, spricht Aristoteles bestimmt aus[2]). Aber auch wenn der göttliche Wille in der Welt sich nicht rein durchführen läßt, zweifellos bleibt, daß alles Sehnen und Streben nach Maß und Form, nach dem Guten und Schönen, auf die Gottesenergie zurückgeht, welche bewegend und belebend sich der Materie mitteilt.

Wir müssen das natürliche Werden der Dinge aber noch genauer zu verfolgen suchen. Die Frage drängt sich auf, worin denn der Zweck, das Ziel, dem jedes Werden zustrebt, besteht? Hierauf ist zu antworten, daß jedem Dinge und jedem Wesen Bestimmtheiten eignen, die nur ihm allein zukommen, und die, von allen andern Wesen es unterscheidend, als das wesentliche, als seine substantielle Wesenheit bezeichnet werden müssen. Dieses Wesentliche des Individuums faßt Aristoteles unter dem Namen οὐσία, Wesenheit, zusammen, und wir haben schon gesehen, daß auch den vier Elementarformen der Materie — Erde und Wasser, Luft und Feuer — solche charakteristische Bestimmtheiten beigelegt werden, die jedem einzelnen der vier Elemente allein zukommen, und welche dasselbe damit von den andern Elementen unterscheiden. Diese substantielle Bestimmtheit kommt nun aber nicht nur den Elementen als solchen zu: auch die un-

---

[1]) 336 b 27 ff. ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν 415 a 28 ff. von den Organismen τοῦ θείου ὀρέγονται, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν· τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ; 415 b 20.

[2]) 717 a 15 πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ, ἢ διὰ τὸ βέλτιον: das ἐξ ἀνάγκης als Bezeichnung der Materie hier wie öfter im Gegensatze gegen das Zweckmäßige; 732 a 1 ff.

endlich verschiedenen Formen und Mischungsverhältnisse, in denen der Stoff in der Welt zur Erscheinung kommt, sind, jede Erscheinungsform für sich, durch bestimmte Eigenheiten charakterisiert, welche ihr eine besondere Wesenheit oder οὐσία geben. Es sind demnach nicht nur die unter dem Namen Meteora zusammengefaßten Wandlungs- und Mischungsphasen der vier Elemente, sondern auch die ganze anorganische Natur in ihren Einzelerscheinungen durch solche Eigenheiten und Bestimmtheiten charakterisiert, welche jeder Einzelform ihre bestimmte οὐσία verleihen [1]).

Viel bedeutsamer tritt die Frage nach dem Wesen der Substanz in bezug auf das organische Werden, den Werdeprozeß der organischen Bildungen von Pflanzen und animalischen Lebewesen auf und fordert eine definitive Beantwortung. Aristoteles geht von der Betrachtung des einzelnen Individuums aus [2]) und legt sich die Frage vor, was an demselben das eigentlich Wesentliche, die substantinelle ὀυσία, sei. Die nächstliegende Antwort ist, es sei der Stoff, der das Wesen des Einzelindividuums ausmacht. Nimmt man, sagt Aristoteles, von dem Einzelwesen die Materie hinweg, welche dasselbe in seinem körperlichen Gebilde nach den verschiedenen Maßverhältnissen von Höhe, Breite und Tiefe ausmacht, so bleibt nichts übrig. Die elementare Materie scheint also alles in sich zu fassen, was zum Wesen des Individuums gehört [3]). Dennoch ist diese Auffassung der ὀυσία, wie Aristoteles betont, abzulehnen. Nicht die Materie als solche, sondern die Form, die individuelle Form, ist es, welche als das Bestimmende und Wesentliche anzusehen ist. Allerdings ist diese körperliche Form des Einzelwesens durch die Materie

---

[1]) 1028 ^{b} 10 wird οὐσία beigelegt, nicht nur den Elementen selbst, sondern auch ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων; ebenso 298 ^{a} 29 ff. Über die anorganische Natur handelt speziell μετεωρολ. δ, wozu vgl. meine meteorolog. Theorien 385 ff.

[2]) 981 ^{a} 15 αἴτιον ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἑκαστόν ἐστι γνῶσις — αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γνώσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν.

[3]) 1029 ^{a} 10 ff. περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐθὲν ὑπομένον τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι —· ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐθὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον — ὥςτε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις.

bedingt und ohne diese überhaupt nicht möglich. Aber die Form der Materie, welche dem Einzelwesen zugrunde liegt, ist erst durch eine lange Entwicklung zu dem geworden, was wir vor uns sehen. Um die gegebene Form zu verstehen, müssen wir uns den Prozeß selbst zum Verständnis bringen, in welchem die Materie sich zu der bestimmten individuellen Form herausgebildet hat[1]).

Die Materie als solche ist veränderlich. Sie hat die Fähigkeit in sich, die ganze Skala der Evolution von dem einen Extrem vollster Auflösung bis zum andern Extrem höchster Verdichtung zu durchlaufen, und damit zugleich alle möglichen Arten der Vermischung in sich selbst vorzunehmen[2]). Die beiden Endpunkte ihrer Entwicklung — der Anfang derselben einerseits, die Schlußform, in der die Gestalt des Individuums zum vollen Ausdruck gelangt, anderseits — stehen sich gegenüber. Bildet die Schlußform das positive Ergebnis des Prozesses, so ist der Ausgangspunkt des letzteren als Negation zu fassen: Aristoteles gibt ihm die technische Bezeichnung στέρησις, Beraubung, da er auf dem Fehlen der bestimmten Form beruht[3]). Und es stehen sich so zugleich die πρώτη ὕλη, die erste noch unentwickelte Materie, und die ἐσχάτη ὕλη, die letzte Materie, d. h. die Form der Materie gegenüber, in welcher dieselbe diejenige Gestaltung erreicht hat, welche als die charakteristische Form des konkreten Einzelwesens anzusehen ist[4]). Es entwickelt sich demnach alles aus einem potentiell Seienden zu einem aktuellen.

---

[1]) 1029ª 27 ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.

[2]) Der Werdeprozeß findet μεταφ. 3 seine Darstellung. Die Charakteristik der Materie als δυνατὸν τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν 1032ª 20; 1046ª 4 ff. wird in dieser und ähnlicher Form oft wiederholt. Das τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ist zwar unmöglich 1051ª 10, wohl aber das nacheinander in die ἐναντία übergehen.

[3]) Über στέρησις 1046ª 29 ff.; 201ª 3 ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν, οἷον τὸ τόδε· τὸ μὲν γὰρ μορφὴ αὐτοῦ, τὸ δὲ στέρησις. Es unterscheidet sich der Begriff der στέρησις in der Weise von der ὕλη überhaupt, daß die letztere nicht in bestimmtem Gegensatze gegen die Form stehend bezeichnet wird, während die στέρησις stets den Gegensatz gegen die Form in sich schließt 192ª 3 ff.

[4]) Die ἐσχάτη ὕλη 1035ᵇ 30, daher die ἔσχατα τὰ καθ' ἕκαστον 1143ª 28 u. o.; vgl. 1070ª 20 ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστὶ καὶ τῆς μάλιστ' οὐσίας ἡ τελευταία.

Potentiell ist die Materie alles: erst der verschiedene Entwicklungsprozeß stellt die Scheidung in die unendlich verschiedenen Formen der Arten von Pflanzen und Tieren heraus[1]). So wandelt sich die Erde zu Wasser, das Wasser zum Metall und speziell zum Erz, aus dem Erz bildet der Künstler die Statue. Und wieder entwickelt sich die Erde zum Holze, aus dem Holze gestaltet der Mensch Gebrauchswerke aller Art. Diese Beispiele gehören der Technik an und sind einfach: viel komplizierter gestaltet sich der Organismus der Pflanze und des Tiers, der, selbst aus einer Menge von Homöomerien zusammengesetzt, auf einer äußerst künstlichen Verbindung und Verschmelzung elementarer Stoffe beruht. Hier liegt die letzte Entwicklungsphase des Stoffs, welche die individuelle Form in ihrer ganzen konkreten Bestimmtheit schafft, offenbar weit ab von der Form der einheitlichen Urmaterie, oder auch von den Formen der zwei oder vier Einzelelemente. Es hat einer langen und höchst komplizierten Entwicklungsreihe bedurft, bevor sich die letzte und bleibende Form des Einzelwesens gestalten konnte.

Diese spezifische Gestaltung des Stoffs kann nicht auf den Stoff selbst zurückgehen. Allerdings besitzen die Elemente ein Bewegungsprinzip in sich selbst, welches sie befähigt, aus eigener, freilich gleichfalls erst durch die Gottheit gewordner, Kraft sich zu verwandeln und in diesen Wandlungen den Naturprozeß in seinen wechselnden Phasen von Regen und Winden u. dgl. zu schaffen[2]). Um sich aber zu den Gebilden der pflanzlichen und tierischen Organismen entwickeln zu können, bedarf die Materie anderer Kräfte, welche sich ihrer bemächtigen und, sie bildend und gestaltend, in künstlichen Prozessen aufwärtsführen. Diese Kräfte sind in erster Linie bewegend, energetisch. Und daß der gesamte organische Werdeprozeß eben des Zusammenwirkens der Materie und außer ihr befindlicher spezifischer Energien bedarf, ist die konsequente Lehre des Aristoteles. Neben der

---

[1]) Den Begriff der δύναμις behandelt μεταφ. θ 1—5 und im Verhältnis zur ἐνέργεια θ 6 ff.

[2]) Hierüber vgl. oben S. 387. Es ist aber zu bemerken, daß auch die meteorologischen Vorgänge, so bestimmt Aristoteles die ἀρχὴ τῆς κινήσεως als den Elementen selbst immanent betont, als Erdbeben, Regen, Winde usw. von der Kraft der Sonne abhängig sind.

Materie, sagt derselbe, gibt es etwas Göttliches, ein Gutes und Begehrtes, zu dem die Materie in Verhältnis tritt: und dieses Verhältnis äußert sich teils in einem Gegensatz beider Faktoren, teils in einem Zusammenwirken derselben[1]. Dieses Zusammenwirken der Materie mit dem göttlichen energetischen Faktor haben wir im einzelnen zu verfolgen.

Daß das Werden der Dinge von der Bewegung abhängig, ist ein Fundamentalsatz der Aristotelischen Lehre. Es gibt ein Seiendes und ein Werdendes, heißt es: in diesem Gegensatze spricht sich ein eisernes Gesetz der Notwendigkeit, d. h. in Aristotelischem Sinne eine göttliche Ordnung, aus. Das Werdende vollzieht sich ausschließlich in den niederen Regionen des Erdenlebens: das Seiende gehört dem Himmel an. Dem Werdenden ist es bestimmt, zu entstehen, aber auch zu vergehen: und dieser Wechsel ist durch den Stoff, als das Substrat alles irdischen Lebens, bedingt. Aber dieser Wechsel von Werden und Vergehen kann weder in Platonischer Weise aus dem Eintreten und dem Nachlassen der Wirkung von Ideen erklärt werden — denn warum, fragt Aristoteles, bewirkt die Idee nicht immerwährend ein Entstehen, da doch die Idee immerwährend ist, wie es die der Idee zugängliche Materie gleichfalls ist —; noch vermögen diejenigen Physiker diesen Wechsel zu erklären, welche, wie die Ionier, alles nur aus dem Stoffe herleiten wollen[2]. Es muß, das ist die Aristotelische Forderung, ein Bewegungsfaktor hinzukommen, welcher den Wechsel von Werden und Vergehen bestimmt. Und daß dieses „Bewegende“ auf die himmlische Bewegung zurückgeht, welche in der Ekliptik die einzige Ursache alles irdischen Werdens und Vergehens schafft, haben wir früher schon gesehen. Gott hat in die Dinge ein Streben nach dem Besseren, d. h. nach dem Sein, gelegt: da aber der irdischen Stoffbildung ein volles Sein nicht möglich ist, hat Gott in der

---

[1] 192a 16 gegen diejenigen, welche nur die ὕλη gelten lassen wollen: ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν (der ὕλη) ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ (wieder der ὕλη) ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

[2] 335a 24ff. die γενητὰ καὶ φθαρτά sind nur ἐν τῷ περὶ τὸ μέσον τόπῳ — ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἐστὶν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Dieses wird mit der Polemik gegen Plato und die Ionier im folgenden ausgeführt.

Ewigkeit der Arten und in dem ewig sich vollziehenden Kreislaufe ihres Lebens ein Äquivalent geschaffen, welches dem wandelbaren Stoffe gestattet, dem ewigen Seienden des himmlischen Lebens möglichst nahe zu kommen [1]). Die längere oder kürzere Dauer der verschiedenen Arten von Pflanzen und Tieren findet in der Ungleichmäßigkeit der Stoffmischung ihre Erklärung, welche dem einen ein schnelleres, dem andern ein langsameres Werden und Sein gestattet.

Der Entstehung der einzelnen Individuen, d. h. dem Vorgange der Zeugung, hat Aristoteles seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt: es kommt vor allem darauf an zu verstehen, wie die Bewegung, welche in ihrem Ursprunge allein dem Himmel angehört und göttlich ist, auf das irdische Leben und seine Organismen sich fortpflanzt [2]). Diese Bewegung vermittelt allein der Mann. Die Verbindung von Mann und Weib stellt die Vereinigung eines energetischen Faktors mit dem an sich passiven Stoffe dar: die Scheidung der Geschlechter ist also eine notwendige, gottgewollte, weil nur so die Verbindung eines göttlichen Moments mit der irdischen Materie sich realisieren läßt [3]). Denn der irdische Stoff, welcher an sich die Fähigkeit besitzt, Sein oder Nichtsein anzunehmen, wird so durch das göttliche Prinzip dazu gebracht, das Bessere und Göttliche, d. h. Sein und Leben und Beseelung zu wählen. In den Pflanzen ist die Scheidung des rezeptiven und des bewegenden Faktors in das

---

[1]) Vgl. hierüber π. γεν. κ. φθορᾶς β 11.

[2]) Hierüber handelt besonders π. ζῴων γενέσεως β; doch enthält auch schon α manche wichtige Angaben.

[3]) 729ª 28 τὸ ἄρρεν παρέχεται τό τι εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην; denn niemals 729ᵇ 5 geschieht etwas in der Weise, daß τὸ ποιοῦν in dem παθητικόν schon vorhanden ist, es muß hinzutreten. Das θῆλυ ist aber τὸ παθητικόν, während das ἄρρεν das ποιοῦν und die ἀρχὴ τῆς κινήσεως ist. Es ist also 729ᵇ 22 nur die im σπέρμα gegebene Kraft, welche wirkt; das σπέρμα verhält sich zum Werden wie der τέκτων zur κλίνη 730ᵇ 12 ff. In dem κύημα 728ᵇ 34 findet τὸ πρῶτον μῖγμα θήλεος καὶ ἄρρενος statt. Daher 730ᵇ 19 ἡ φύσις ἡ ἐν τῷ ἄρρενι τῶν σπέρμα προιεμένων χρῆται τῷ σπέρματι ὡς ὀργάνῳ καὶ ἔχοντι κίνησιν ἐνεργείᾳ; weshalb es heißen kann 731ª 24 καὶ ταῦτα πάντα εὐλόγως ἡ φύσις δημιουργεῖ. Die Scheidung in θῆλυ und ἄρρεν ist eben der γένεσις wegen 732ª 1 ff.: die zwei Bildungsfaktoren **müssen** getrennt sein, um aufeinander einwirken zu können; ihre Vereinigung geschieht πρὸς τὴν ἐργασίαν τῆς γενέσεως, denn diese letztere ist bei den κοινή. In den Pflanzen ein συνδυασμός beider Faktoren.

Einzelindividuum selbst gelegt: die Tiere dagegen zeigen diese Scheidung auch äußerlich durchgeführt; die Befruchtung vollzieht sich hier durch die Verbindung von Mann und Weib[1]. Die Einführung des Lebens- und Bewegungsprinzips in den durch den weiblichen Faktor dargebotenen Stoff erfolgt durch den Samen. An und für sich ist der Same nichts anderes als eine Stoffbildung, in der außer dem flüssigen zugleich die Elemente der Luft wie des Feuers vereint sind; je nach der Größe der Tiere ist auch mehr oder weniger erdhaltiges in ihm. Diese Bildung des Samens, der sich demnach ebenso wie das weibliche Ei, mit dem er sich verbindet, aus den Stoffelementen zusammensetzt, kann an sich nicht die eigentümliche Kraft erklären, welche ihm als dem Leben und Bewegung bringenden zukommt[2]. Dieses Bewegungsprinzip kommt ihm allein durch die Wärme. Denn in allem Samen befindet sich das, was ihn zum wirklichen Zeugen fähig macht, nämlich die Wärme, das θερμόν. Das ist aber nicht Feuer, sondern Luft, welche ihrerseits wieder den Wärmegehalt aus der himmlischen Äthersubstanz empfängt. Erinnern wir uns, daß Aristoteles der Sonne nicht die direkte

---

[1] Aristoteles will 731ᵇ 20ff. darlegen, διὰ τί γίνεται καὶ ἔστι τὸ μὲν θῆλυ τὸ δ' ἄρρεν, ὡς μὲν ἐξ ἀνάγκης καὶ τοῦ πρώτου κινοῦντος καὶ ὁποίας ὕλης: diese Momente liegen also im θῆλυ und ἄρρεν enthalten. Die folgenden Worte ὡς δὲ διὰ τὸ βέλτιον καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ἕνεκά τινος ἄνωθεν ἔχει τὴν ἀρχήν weisen darauf hin, daß der Zweck der Entwicklung als ein von Gott bestimmter seit Ewigkeit feststeht. Es gibt, heißt es weiter, ἀΐδια und θεῖα τῶν ὄντων und weiterhin ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, d. h. die irdischen Dinge, welche an die Materie gebunden sind. Diese irdischen ἐνδεχόμενα sind zwar nicht ἀΐδια, sie können aber in der Annahme des εἶναι oder des μὴ εἶναι τοῦ χείρονος oder τοῦ βελτίονος sich teilhaft machen. Dieses βέλτιον, als das καλὸν καὶ θεῖον, besteht in der Beseelung (ψυχή) und der Belebung (τό ζῆν): damit wird die Erweckung der Materie zu Leben und zu Beseelung auf ein ἀΐδιον und θεῖον zurückgeführt: διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῴων ἐστίν. Da die φύσις τοιούτου γένους (d. h. der irdischen Dinge) nicht ἀΐδιος sein kann (wegen der vergänglichen Materie), so ist wenigstens τὸ γινόμενον ἀΐδιον, welches zwar nicht ἀριθμῷ, wohl aber εἴδει ἀΐδιον sein kann, d. h. nur die Art als solche ist ewig, nicht das einzelne Individuum.

[2] Über den Samen 725ᵃ 20: das σπέρμα nicht ein ἀπὸ παντὸς ἀπιόν, sondern ein einfaches περίττωμα χρησίμου τροφῆς καὶ τῆς ἐσχάτης, potentiell Blut, wie auch die in der monatlichen Reinigung des Weibes stattfindende Ausscheidung ein περίττωμα 726ᵇ 35. Das männliche σπέρμα 725ᵃ 20 τὸ πρὸς ἅπαν ἰέναι πεφυκός, womit wohl seine Fähigkeit bezeichnet wird, sich in alle Teile eines Organismus zu entwickeln.

Feuer- und Wärmewirkung zuschreibt, sondern alle Wärme durch Reibung erklärt, welche die Sonnenbewegung in den angrenzenden Sphären von Feuer und Luft hervorbringt, so erklärt sich diese Auffassung der Sonnenwärme. Die Sonne hat eben ihre zeugende Kraft in der Hervorbringung der warmen Luft zum Ausdruck gebracht. Sie hat einen Teil ihrer ätherischen Substanz in die Luft ausgestrahlt, die, durch sie erwärmt, sich in den animalischen Körper fortpflanzt, um im Übergange in die Materie des Weibes dieser das Prinzip der Bewegung und des Lebens zu übermitteln. In Wirklichkeit ist es also eine himmlische, energetische Substanz, welche, durch den Übergang von der Sonne in die atmosphärische Luft, und von dieser in den pflanzlichen oder tierischen Organismus, dem neu zu schaffenden Individuum die Kraft der Bewegung und des Lebens mitteilt[1]). Aristoteles erklärt deshalb bestimmt, daß es die Wärme der Sonne und weiter die durch den Samen übertragene Wärme ist, welche Leben schafft. Damit wird aber jedem irdischen Organismus etwas Göttliches gegeben. Denn die Sonne ist, wie aller ätherische Stoff, göttlichen Wesens, eine göttliche Substanz: in dem Übergange dieser in den irdischen Leib tritt ein gött-

---

[1]) 735ᵃ 29 ff. will über die φύσις des σπέρμα sprechen. Sein Abweichen von dem gewöhnlichen Naß wird dadurch erklärt, daß seinem ἀφρός πνεῦμα zugemischt ist 735ᵇ 19. Ferner ist nach der Größe der Tiere wechselnd γεῶδες im σπέρμα enthalten und endlich 735ᵇ 33 ist das πνεῦμα ὑπὸ τῆς ἐντὸς θερμότητος πολὺ ἔχον θερμόν, daher 37 τὸ σπέρμα κοινοῦ πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ. Auf dieses θερμόν kommt aber alles an: von ihm heißt es 736ᵇ 33 πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν, τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. Das Warme im πνεῦμα des σπέρμα entspricht also dem ätherischen Stoffe, und so heißt es auch 736ᵇ 29 πάσης μὲν οὖ ψυχῆς (die ψυχή entsteht aus dem σπέρμα, daher θερμότης ψυχική 732ᵃ 18) δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων. Im Samen ist also eine nicht tellurische, sondern eine himmlische, d. h. göttliche Substanz enthalten: daher θερμὸν κινητικόν 732ᵃ 20. Und das wird noch einmal 737ᵃ 1 ff. dargelegt: διὸ πῦρ μὲν οὐδὲν γεννᾷ ζῷον (das θερμόν kann also nicht vom elementaren πῦρ stammen): ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζῴων οὐ μόνον ἡ διὰ τοῦ σπέρματος, ἀλλὰ κἄν τι περίττωμα τύχῃ τῆς φύσεως ὂν ἕτερον, ὅμως ἔχει καὶ τοῦτο ζωτικὴν ἀρχήν. Vgl. hierzu Duprat, la théorie du πνεῦμα chez Aristote, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 305—12.

liches Element bewegend und bildend, gestaltend und beseelend in die irdische Materie ein. Diese Lehre dürfen wir als zweifellos Aristotelisch bezeichnen, wenn auch im einzelnen Unklarheiten bleiben [1]).

Aristoteles hat auch versucht, die allmähliche Gestaltung des Embryo genauer zu verfolgen. Die Bildung der einzelnen Teile und Organe im Mutterleibe befindet sich in scheinbarem Widerspruche mit dem für Aristoteles feststehenden Naturgesetze, daß jede Bewegung und damit jede Wirkung nur durch unmittelbare Berührung des bewegenden und bildenden Faktors einerseits, des bewegten und bewirkten anderseits möglich ist, und er sucht diesen Widerspruch zu erklären. Der in den Uterus gebrachte Same verflüchtet sich und löst sich in ein luftartiges Element auf, welches nun allmählich, nachdem es seine Wirkung ausgeübt, vergeht, um der Mutter die weitere Gestaltung des neuen Organismus zu überlassen [2]). Diese weitere Entwicklung, wie sie Aristoteles zu erklären sucht, interessiert uns hier nicht. Für uns bleibt nur die Tatsache von Bedeutung, daß Aristoteles die Bildung der Organismen nach ihrer stofflichen Seite von dem mütterlichen Faktor ableitet, während er das Bewegungs- und Lebensprinzip des neu erzeugten Individuums auf den männlichen Samen, und in diesem zugleich auf ein höheres Prinzip, eine göttliche Energie, zurückführt. In der Zeugung verbindet sich eine göttliche Substanz mit der irdischen Materie: es geht damit eine himmlische und göttliche Kraft als eine besondere schöpferische Energie in das neue Individuum über [3]).

---

[1]) 736 b 27 heißt der νοῦς θεῖον μόνον: das kann nur ein unklarer Ausdruck sein für die Tatsache, daß der νοῦς (über den hernach) in noch höherer und unmittelbarerer Weise göttlichen Ursprungs ist.

[2]) 733 b 23 ff., wird geprüft, wie die einzelnen μόρια, Teile des Organismus, sich allmählich aus dem σπέρμα entwickeln. Es muß etwas im σπέρμα sein, welches die ψυχή als das Formprinzip des ganzen Organismus bildet. Die Größe der Tiere hängen von der θερμότης 732 a 22 ab. Die ψυχή verbreitet sich durch den ganzen Körper 734 a 14. Ob man σπέρμα oder ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα sagt, ist dabei gleichgültig 734 b 7, jedenfalls hat dieses τὴν κίνησιν ἐν ἑαυτῷ und ist 735 a 27 das eigentliche κινοῦν und δημιουργοῦν.

[3]) Daß das Leben an das θερμόν gebunden ist, wird oft hervorgehoben, vgl. 469 b; 650 b 2 ff.; 667 b 26; 474 a 25; 477 a 18; 478 a 29 (in der καρδία); 479 a 29 ff.; 765 b 8 ff. die Geschlechter durch das θερμόν geschieden.

Als Energie wird denn auch die Kraft bezeichnet, welche die, zwar unbewegte, aber doch wandlungs- und entwicklungsfähige, Materie zu einer bestimmten substantiellen Form emporführt. Denn die Materie hat nur zu leiden: das Bewegende und Schaffende gehört einer andern Kraft an. Die Fähigkeit der Materie, sich zu wandeln und zu entwickeln, ihr δυνατόν, wird dahin charakterisiert, daß, sobald die Energie sich mit ihr verbunden hat, das in ihr Entwicklungsfähige in keiner Weise mehr ἀδύνατον, entwicklungsunfähig, bleibt: ihr Potentielles wird zum Aktuellen. Über das Verhältnis von Potenz zur Aktualität, von δύναμις zur ἐνέργεια hat Aristoteles oft gesprochen. Die Energie, sagt er, ist selbst eine δύναμις, eine Kraft und Fähigkeit: aber während die δύναμις der Materie nur die Fähigkeit hat, Einwirkungen zu erleiden, besitzt die Energie die Fähigkeit, Wirkungen auszuüben [1]). Sie ist ein Prinzip, welches ihre Kraft und Wandlungsfähigkeit nicht in und an sich selbst, sondern an einem andern, einem fremden Element walten läßt, während die Materie nur in sich selbst sich wandelt. Dadurch, daß die Energie die Materie selbst zu energischer Betätigung bringt, wirkt sie; und so wird das, was an sich nur betätigungsfähig ist, durch die Einwirkung der Energie selbst zur Werktätigkeit emporgeführt.

Nachdem im Zeugungsakte die schöpferische Energie die im weiblichen Ei gegebene Materie zur Entwicklung gebracht, und so den Keim zu einem neuen Organismus gelegt hat, vollzieht sich die weitere Entwicklung des letzteren analog dem Ernährungsprozeß, infolge dessen die eingeführte Nahrung die einzelnen Organe zum Wachsen und zur Ausübung ihrer Funktionen bringt, so kann der ganze Werdegang als ein Wechselverhältnis von Potenz und Bewegung bezeichnet werden: denn

---

[1]) 335 b 29 τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως; 1047 a 24 ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον; 1049 b 5 λέγω δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὡρισμένης ἣ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς; 13 τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δύνασθαι ὁρᾶσθαι; 24 ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος; der Prozeß des Werdens 1069 b 3 ff.

tatsächlich ist es allein die durch die Energie geschaffene Bewegung, welche die Potenz der Materie zur Aktualität, zur Betätigung bringt. So verschieden auch die einzelnen Entwicklungen und Werdeprozesse in der Natur sind, immer sind diese beiden Bildungsfaktoren, Stoff und Bewegungsprinzip, zu unterscheiden. Stellt die Materie als der unentwickelte Stoff das „Nichtseiende“ dar, weil es eben noch nicht dem Sein und der Form entspricht, zu denen es bestimmt ist, so ist der energetische Faktor das eigentlich „Seiende“, da es die Entwicklung des Nichtseienden zum Sein, d. h. zu der bestimmten Einzelform des Seins, bewirkt[1]). Und auch die verschiedenen Arten des Seins und Werdens vollziehen sich gleich. Denn nicht nur das Werden selbst in seiner absoluten Form, wie es in der Zeugung eines neuen Organismus sich ausdrückt; auch die weitere Wandlung aus einem schon vorhandenen, geformten Stoffe; oder die bloße Mehrung einer vorliegenden Stoffbildung vollzieht sich nach denselben Grundsätzen.

Daß in dem Verhältnis von Stoff und Kraft, von unbewegter Materie und bewegender Energie, der letzteren ein höherer Rang zukommt, dieser Überzeugung hat Aristoteles oft Ausdruck gegeben. Ist doch, wie wir sahen, dieses energetische Prinzip nach Aristotelischer Wertung ein göttliches, während die Materie rein irdisch ist. Die Energie ist nicht nur begrifflich und wesentlich früher als die Potenz, sie ist es sogar zeitlich. Daß sie begrifflich eher ist, geht daraus hervor, daß wir vom Potentiellen ja überhaupt uns keine Vorstellung machen könnten, wenn nicht der Begriff in seiner aktuellen Bestimmtheit uns schon vorher bekannt wäre; die Erkenntnis des aktuellen Seins ist also notwendig, um vom Potentiellen uns einen Begriff zu machen. Der Zeit nach ferner ist das aktuelle Sein das frühere, indem dasjenige, was ein neues Sein hervorbringt, oder ein schon vorhandenes umgestaltet, schon da sein muß, bevor es

---

[1]) 1048 b 6 ff. τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν; 191 b 17 ff. legt dar, wie das μὴ ὄν zu verstehen; 201 a 9 ff. διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν ἐντελεχείᾳ τοῦ δὲ δυνάμει, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ᾗ ἀλλοίωτον, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ — αὔξησις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά.

seine Wirkung ausübt: der Mensch zeugt den Menschen, wie das oft angeführte Beispiel des Aristoteles lautet [1]). Immer und überall ist es ein bewegendes, ein energetisches Moment, welches den Anstoß dazu gibt, daß sich etwas Potentielles zum Aktuellen gestaltet. Die Aktualität ist demnach für Aristoteles das Ausschlaggebende, alle Potenz steht im Range jenem nach.

Aber auch die Energie selbst ist entwicklungsfähig. Der Zeugungsakt, in dem die Energie mit der Materie sich verbindet, ist zu unterscheiden von dem Entwicklungsprozesse, in welchem ene im Stoffe sich tätig erweist und denselben allmählich umbildet und aufwärts führt; und dieser Prozeß ist wieder zu unterscheiden von dem Momente, in welchem das bewegende Prinzip, die Energie, das Substrat des Stoffs bis zur Vollendung der individuellen Form gebracht hat. Die Energie ist benannt von dem Werke, in dem sie tätig ist und wirkend schafft — ἐνέργεια vom ἔργον. Die Aussicht auf das zu erreichende Ziel, den Zweck der ganzen Entwicklung, macht die Energie zur Entelechie! Denn die letztere, ἐντελέχεια, hat davon ihre Bezeichnung, daß die durch sie bezeichnete Kraft den Zweck im Auge hat, sich selbst zweckmäßig, zweckerstrebend gestaltet. Daher auch unterschieden wird zwischen der Energie, als der Bewegung des noch unerfüllten und unerreichten, und derjenigen als des vollendeten! Denn die Energie schafft in Wirklichkeit nur aus dem einen Grunde, das Ziel zu erreichen, den ihm gesetzten Zweck zu erfüllen, und so die Materie, deren Gestaltung ihr anvertraut ist, zu einem zweckvollen Gebilde umzuschaffen [2]).

---

[1]) 1049^{b} 5 φονερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως — 16 ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν — τῷ δὲ χρόνῳ πρόταρον τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὐ. λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦθε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντσς κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶυτος πρότερον, τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω. ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ, ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο.

[2]) 431^{a} 6 ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ θ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου; 1050^{a} 21 τὸ γὰρ ἔρρον τέλος, ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον; 996^{b} 5 ff. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. 115, sagt deshalb mit Recht, Aristoteles bestimme das Seiende als das sich in den Erscheinungen selbst entwickelnde Wesen; er führe einen neuen Begriff, den des Geschehens, als der Verwirklichung des Wesens in der Erscheinung, ein.

Diesen Zweckbegriff müssen wir noch einer näheren Betrachtung unterziehen. Wir haben denselben schon vom Standpunkte der Gottheit aus betrachtet, dementsprechend die Gesamtnatur in ihrer Entwicklung nach einem bestimmten göttlichen Plane zur Erreichung eines ihr gesetzten Zwecks sich vollzieht: dieser Zweck ist aber auch jedem einzelnen Dinge und Wesen vorgezeichnet, und Aristoteles wird nicht müde, diesen Gesichtspunkt immer wieder von neuem hervorzuheben. Das natürliche Werden, sagt er, hat zwei Ursachen, deren eine der Anfang oder das Prinzip desselben, eben das Eintreten des energetischen Faktors, deren andere sein Zweck ist. Dasselbe drücken die Worte aus: dem Samen gehört das Werden, d. h. der Anfang, das Ziel ist die substantielle Wesenheit, d. h. die vollendete Form. Erst in dem erreichten Ziele oder Zwecke erlangt der Werdegang seine Vollendung. Daher Ziel und Werden auch als Gegensätze gefaßt werden können. Dem Werden, heißt es, welches als solches ohne Ziel, da es dieses noch nicht erreicht hat, ist als Aufgabe gesetzt vollendet zu werden, d. h. das ihm gesteckte Ziel zu erreichen. Dem Werden eine Grenze setzen, ist dasselbe, wie vollendet werden: denn die Grenze ist eben das Ziel, der Zweck, mit dessen Erreichung das Werden selbst aufhört. Wenn hier das Werden, als der Prozeß der Entwicklung, vom Ziel und Zweck, dem jener Prozeß nachgeht, geschieden wird, so können anderseits beide wieder als zusammenfallend bezeichnet werden: denn das Werden selbst ist ja schon zweckerstrebend, es verfolgt in jedem Momente seines Entwicklungsganges eben das eine Ziel, welches ihm die Natur, d. h. in Wirklichkeit Gott, gesetzt hat. Das Eigene, d. h. das dem Werden jedes Einzeldings eigentümliche, ist sein Zweck, heißt es weiter[1]). Denn für jedes Wesen und jedes Ding kommt ein ihm allein eigentümliches Werden in Betracht; und diese unendlich verschiedenen Werdeprozesse sind in jedem einzelnen Falle an eine bestimmte Zeit gebunden, durch welche jener Entwicklungsgang bestimmt wird. Die Materie heißt nur deshalb

[1]) 639[b] 11 πλείους ὁρῶμεν αἰτίας περὶ τὴν γένεσιν τὴν φυσικήν, οἷον τήν τε οὗ ἕνεκα καὶ τὴν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; 1152[b] 23 οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις; 776[a] 4 τελειῶσαι und ἐπιθεῖναι τῇ γενέσει πέρας; 736[b] 4 τὸ ἴδιον τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος.

entwicklungsfähig, δυνατόν, weil sie zu einer bestimmten Form und zu einem bestimmten Zwecke gelangen soll. Wie das Haus nicht des Hausbauens wegen da ist, sondern das letztere des Hauses wegen, so dient das Baumaterial und die Handlung des Bauens eben nur dem einen Zwecke, nämlich dem Hause selbst in seiner Vollendung. Und so muß sich die Materie und alles Werden und alle Entwicklung eben dem Zwecke unterordnen, in dem Stoff und Werden ihre Erfüllung finden. In Stoff, Werden und Ziel stellt sich eine Stufenfolge, ein Rangverhältnis dar. Denn der Stoff ist noch einer gegensätzlichen Entwicklung fähig — der den Leib bildende Stoff kann sich zur Gesundheit, aber auch zur Krankheit entwickeln —; der Werdeprozeß hat aber schon diesen Gegensatz überwunden, indem er sich nach einer bestimmten einheitlichen Richtung unter der Einwirkung der schöpferischen Energie entwickelt; vollendet aber wird dieser Prozeß erst in dem erreichten Zweck. Anderseits aber kann, wie schon bemerkt, auch der Werdeprozeß schon als Ziel und Zweck bezeichnet werden, da er ja schon eben diesen Zweck verfolgt. Ja, in vielen Fällen wird der Prozeß selbst mit dem Zweck zusammenfallen: das Flötenblasen, sagt Aristoteles, ist schon als Handlung und Prozeß Zweck. Im allgemeinen aber ist zu scheiden zwischen dem Ziel als solchem, sodann den Handlungen, welche dieses Ziels und Zwecks wegen geschehen, endlich dem Nutzen, der aus dem erreichten Ziel resultiert[1]).

Dieser Zweck, welchen alles natürliche und alles vernünftige Werden und Handeln verfolgt, ist nun aber das Gute schlechthin. Diese Überzeugung hat Aristoteles wieder und wieder zum

---

[1]) 588b 23ff.; 777b 16 εὐλόγως δὲ πάντων οἱ χρόνοι καὶ τῶν κυήσεων καὶ τῶν γενέσεων καὶ τῶν βίων μετρεῖσθαι βούλονται κατὰ φύσιν περιόδοις; 1211b 27 ἔστι μὲν οὖν τὸ αὐτὸ τέλος τε καὶ ἐνέργεια, καὶ οὐκ ἄλλο τι παρὰ τὴν ἐνέργειαν τέλος, οἷον τῷ αὐλητῇ ἡ αὐτὴ ἐνέργεια καὶ τέλος; 742a 28 τριῶν ὄντων, ἑνὸς μὲν τοῦ τέλους, ὃ λέγομεν εἶναι οὗ ἕνεκα, δευτέρου δὲ τῶν τούτου ἕνεκα τῆς ἀρχῆς τῆς κινητικῆς καὶ γεννητικῆς — τρίτου δὲ τοῦ χρησίμου καὶ ᾧ χρῆται τὸ τέλος —; 415b 15ff. ὥσπερ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις καὶ τοῦτ᾽ ἔστιν αὐτῇ τέλος; 715b 15 πάντα γὰρ τὰ ζῷα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἕνεκά τινος, ὥςτε τοῦτ᾽ ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρας, τὸ οὗ ἕνεκα; 1013b 23 τὸ σπέρμα — καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν, πάντα ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως· τὰ δ᾽ ἄλλα ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.

Ausdruck gebracht. Das Gute, das αγαθόν, sagt er, ist niemals ziel- und zwecklos. Ziel und Zweck aller Bewegung verfolgt stets das Beste. So fällt der Zweck und das Gute zusammen und scheidet sich von der Bewegung, d. h. dem Entwicklungsprozeß: denn Ziel alles Werdens und aller Bewegung ist eben dieses Gute. Auf dieses Ziel und auf diesen Zweck geht alles natürliche Werden: Pflanzen und Tiere, sagt Aristoteles, streben nach dem Göttlichen, damit sie, soweit sie es vermögen, des Göttlichen teilhaft werden; und um jenes Zwecks willen handeln sie, soweit sie in natürlicher Entwicklung handeln. Denn, fügt Aristoteles hinzu, der Zweck ist ein doppelter: der eine ist wessen, der andere wofür. Hier können diese Worte nur zur Erklärung des „Göttlichen“ dienen: als „wessen“ ist der Zweck Gottes, als „wofür“ ist er der Entwicklung der irdischen Dinge gesetzt. In der Erreichung dieses gottgewollten Zwecks werden die irdischen Wesen selbst des „Göttlichen“ teilhaft: die göttliche Energie, welche himmlischen Ursprungs ist, kommt erst in dem erreichten Zweck zu ihrer vollkommenen Wesenheit[1]). Und diese Doppelart des Zwecks wird wiederholt hervorhoben. Vom göttlichen Standpunkt heißt es von diesem Zweckbegriffe, wie wir schon sahen, daß er teils ist, teils nicht ist, eben weil er in der Natur erst verwirklicht werden muß. Auf das irdische Werden angewandt heißt es, der Zweckbegriff sei ein doppelter, indem er einmal dem Ausgang der Bewegung, sodann seiner Anwendung gelte; wie denn auch zwei Künste mit ihm sich beschäftigen, die Baukunst, welche die zweckvolle Gestaltung der Materie plant und durchführt, und die Gebrauchskunst, welche

---

[1]) 1204ª 34 τὴν γένεσιν ἀτελές τι, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδέ ποτε τὴν τοῦ ἀτελοῦς χώραν ἔχειν; 194ª 27 ff. τὸ βέλτιστον; 983ª 31 τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν; 1013ᵇ 25 τὸ τέλος καὶ τἀγαθόν; 1252ᵇ 34 τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον; 415ª 26 ff.; 415ᵇ 2, 20 τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ; 336ᵇ 27 ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν; 742ª 20 ff. τό τε γὰρ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τούτου ἕνεκα διαφέρει (oben S. 389) — 22 δύο διαφορὰς ἔχει καὶ τὸ οὗ ἕνεκα· τὸ μὲν γάρ ἐστιν ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ δὲ ᾧ χρῆται τὸ οὗ ἕνεκα· λέγω δὲ οὗον τό τε γεννητικὸν καὶ τὸ ὀργανικὸν τῷ γενομένῳ; 194ª 35 ἥ τε χρωμένη καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ ἀρχιτεκτονική; 1152ᵇ 26 τὸ ἀγαθὸν διχῶς, τὸ μὲν γὰρ ἁπλῶς τὸ δὲ τινί; 1096ᵇ 13 διττῶς — τἀγαθά, καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα; 1182ᵇ 4 ὑπὲρ ἀγαθοῦ οὐ τοῦ ἁπλῶς ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν· οὐ γὰρ τοῦ θεῶν ἀγαθοῦ.

des zweckvoll Vollendeten sich erfreut. Und so ist auch das Gute ein doppeltes, in absolutem und in relativem Sinne: jenes vom Standpunkt der Gottheit, dieses in seiner Anwendung auf die irdischen Dinge und Verhältnisse.

Man erkennt auch hieraus, welche Bedeutung der Zweckbegriff für Aristoteles hat. Es ist aber verständlich, daß die enge Wechselbeziehung zwischen Materie und Energie, zwischen Werdeprozeß und Zweck, in sehr verschiedener Weise gefaßt werden kann, und daß aus diesen verschiedenen Auffassungen sich manche scheinbare Widersprüche ergeben. Wenn einmal Begriff und Zweck und Bewegungsprinzip identifiziert werden, so wird damit nur ausgesprochen, daß die in die Materie eintretende Energie selbst eine bestimmt formulierte Substanz ist, welche als solche in der Materie sich wirksam erweist! und im Zweck und im Begriff zu ihrer vollen Entfaltung und Verwirklichung gelangt. Und wenn weiterhin Aristoteles einmal das Schöne, welches gewöhnlich mit dem Guten identifiziert wird, mehr der natürlichen Entwicklung — und nicht der technischen — vorbehalten will; ein andermal das Gute, als Ziel, von dem Schönen, als dem an sich erstrebenswerten, scheidet; und wieder das Gute auf Handlungen bezieht, während er das Schöne der Gottheit vorbehält[1]): so sind das kleine Differenzen, die sich vom verschiedenen Standpunkte aus erklären lassen. Unabhängig davon ist seine Grundauffassung des irdischen Werdens. Dieses beruht, um das noch einmal hervorzuheben, auf dem Zusammenwirken eines materiellen Prinzips, welches als das ἀναγκαῖον, das auf Notwendigkeit basierte, bezeichnet wird, mit einem höheren und besseren, d. h. göttlichen Prinzip[2]). Daher ausdrücklich diese bessere als von oben, d. h. von der himmlischen Gottheit in die Welt gekommen, charakterisiert wird. Und mit

---

[1]) 198ᵃ 24; 198ᵇ 1 ff.; 639ᵇ 11 ff. (19 μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης); 1248ᵇ 18 τῶν ἀγαθῶν πάντων τέλη ἐστίν, ἃ αὐτὰ αὑτῶν ἕνεκά ἐστιν αἱρετά. τούτων δὲ καλά, ὅσα δι' αὑτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετά ἐστιν ταῦτα γάρ ἐστιν ἐφ' ὧν αἱ πράξεις —; 1078ᵃ 30 τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον, τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.

[2]) 717ᵃ 15 πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον; 731ᵇ 23 (oben S. 402); 1094ᵃ 2 τἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται.

diesem höheren Prinzip fällt wieder der Zweck zusammen, welcher als das Gute alles einzelne Werden und damit die irdische Welt beherrscht. Daß dieser Zweck und dieses Gute nur die irdische Realisation jenes Zwecks und jenes Guten ist, welches in der Gottheit selbst am Anfange der Schöpfung steht, haben wir früher schon gesehen. Dieser Zweck und dieses Gute, wie es jedem Dinge und jedem Wesen vorgezeichnet ist, vollzieht sich aber nicht in mystischer und unerfaßbarer Weise: auch die Gottheit muß sich an die Gesetze der Natur, die sie selbst gegeben, binden. Ohne unmittelbare Berührung und räumliche Vereinigung des schöpferischen Prinzips mit der Materie ist kein Schaffen und Wirken möglich. Und so läßt die Gottheit aus den himmlischen Regionen energetische Kräfte ausströmen, welche, mit der Materie sich vereinend, in dieser immer neue Zeugungen und Wandlungen hervorrufen. Diese energetischen Kräfte sind nur als Ausscheidungen von Substanzteilen zu verstehen, welche, vom Ätherstoffe sich loslösend, in die irdische Materie eingehen. Es geht somit alles irdische Werden auf die durch die höchste Gottheit geschaffene Bewegung des Äthers zurück.

Das vollendete Werden, d. h. der Werdeprozeß in seiner Vollendung, erreicht nun zugleich mit seinem Zweck die eigentliche Wesenheit und substantielle Form. Daher heißt der Werdeprozeß selbst Hinleitung zur οὐσία, zur Wesenheit. Denn die Substanz, οὐσία, wie sie in der vollendeten Form zum Ausdruck kommt, ist in den früheren Phasen des Werdens nur erst potentiell, allmählich sich entwickelnd gegeben; sie erhält ihre aktuelle Form und Wesenheit erst beim Abschluß des Werdens. Daher der Ausspruch: jede οὐσία weist ein Werden auf. Der ganze Werdeprozeß ist nur zum Zweck der οὐσία da, nicht umgekehrt die οὐσία des Werdens wegen. Es ist deshalb wohl die Materie, an und in der sich das Werden vollzieht, zeitlich früher als die οὐσία, begrifflich ist aber die letztere und die ihr entsprechende Form, die μορφή, eher. Aristoteles betrachtet deshalb einmal die Energie als Bewegung in bezug auf das potentielle Sein zum aktuellen; sodann aber zugleich als οὐσία im Verhältnis zur Materie[1]). Was also von dem einen Stand-

[1]) 139[b] 20 γένεσις ἀγωγὴ εἰς οὐσίαν; 320[a] ἐκ δυνάμει οὐσίας εἰς ἐντελεχείᾳ οὐσίαν γένεσίς ἐστιν; 1060[b] 18 οὐσίας πάσης γένεσίς ἐστι; 640[a] 18 ἡ γὰρ γένεσις

punkte aus betrachtet Bewegung vom potentiellen zum aktuellen Sein ist, das ist von einem anderen Standpunkte aus gesehen οὐσία im Verhältnis zur Materie. Die Materie wird eben durch die immanente energetische Kraft zur οὐσία aufwärtsgeführt, und damit zugleich ihr potentielles Sein zu einem aktuellen erhoben. Denn in Wirklichkeit ist die οὐσία selbst die Energie, welche in der Materie wirkt; daher Wesenheit und Form, οὐσία und εἶδος, der Energie gleichgesetzt werden. Die Energie, welche sich mit der Materie verbindet, ist eben potentiell schon die Substanz und Wesenheit selbst, die, sich gestaltend, die Materie unterwirft, um in der Formung dieser sich selbst zu realisieren. In der Form schafft sich die immanente Energie den ihrem Wesen adäquaten Ausdruck; sie übernimmt in dem Herabsteigen vom Himmel die Verpflichtung der Selbstmaterialisierung. Denn alles irdische Wesen ist an die Materie gebunden; und so muß auch die himmlische Energie die Fesselung an den tellurischen Stoff sich gefallen lassen. So sind Energie, Substanz und Form nur die verschiedenen Ausdrücke eines und desselben Begriffs: denn als immanente substantielle Kraft schafft sich dieselbe in der Materie eine Form, die ihrem Wesen entspricht [1]).

Hierdurch wird es verständlich, daß immer von zwei Arten der οὐσία die Rede ist. Die Form und die Materie sind Korrelate, die, wenigstens für die sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung, nicht getrennt werden können. Die eine ist auf die andere angewiesen. Ohne Materie vermag sich die Form nicht zu realisieren; ohne Form bleibt die Materie eine gestaltlose Masse. Denn die Form ist zugleich das schöpferisch gestaltende, welches die ungestaltete Materie zum Substrat ihrer eigenen Erscheinungsform erhebt. Deshalb ist die Form, in welcher für die menschliche Erfahrung das Einzelwesen erscheint, stets ein Zusammengesetztes, ein σύνολον oder σύνθετον: die Form eben dieses Einzelwesens erscheint nicht ohne die Bindung an die Materie und zeigt sich damit selbst als materiell. Die rein begriffliche Er-

---

ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως; 646b 1 τῷ μὲν χρόνῳ προτέραν τὴν ὕλην ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὴν γένεσιν, τῷ λόγῳ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἑκάστου μορφήν; 1048b 6ff. (oben S. 404).

[1]) 644b 22 τῶν οὐσιῶν — τὰς δὲ μετέχειν γενέσεως καὶ φθορᾶς; 1050b 2 ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.

fassung der Form kann erst durch eine Verstandesmanipulation, durch Abstraktion, erfolgen: von derjenigen Form, in welcher das Einzelwesen, z. B. der einzelne Mensch, erscheint, kann erst auf einen, allen Einzelwesen derselben Art zugrunde liegenden, gemeinsamen und einheitlichen Begriff zurückgeschlossen werden. Und so spaltet sich die substantielle Form der Einzelwesen wieder in zwei Arten. In der Erfahrungswelt tritt das Einzelwesen niemals anders auf, als in der Verbindung mit der Materie; der allen Einzelwesen gemeinsame Begriff, die rein begriffliche Form also, existiert nur durch Abstraktion; er wird durch die Vernunft erschlossen und lebt ausschließlich als Gedanke der Vernunft, welche letztere, wie wir sehen werden, der rein göttliche Bestandteil der menschlichen Psyche ist[1]).

Die drei Formen der οὐσία, welche Aristoteles unterscheidet, sind also in Wirklichkeit eine. Denn jedes Wesen und jedes Ding hat nur eine Substanz, welche, zugleich als Zweck, seine Wesenheit in vollkommener Weise zum Ausdruck bringt. Das ist sein reiner Begriff, wie ihn nur die Vernunft zu erfassen vermag. Aber in seiner tatsächlichen Bindung an die irdische Materie kann dieser Begriff nicht rein zur Erscheinung kommen: er kann in seiner Verbindung mit der Materie nur als ein zusammengesetzter Begriff erkannt und erfaßt werden. Bei Betonung der Materie, in der er wahrgenommen wird, muß er als geformter Stoff; bei Betonung der Form kann er als materielle Form definiert werden. Nur diese drei Auffassungen der einheitlichen Substanz kennt Aristoteles, der aber keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß der reine, d. h. von aller Materie befreite, Begriff im Range am höchsten steht[2]). Es ist irdische

[1]) 1033ᵃ 1 ff. ἀμφοτέρως λέγομεν τοὺς χαλκοῦς κύκλους τί εἰσι, καὶ τὴν ὕλην λέγοντες ὅτι χαλκός, καὶ τὸ εἶδος ὅτι σχῆμα τοιόνδε· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γένος εἰς ὃ πρῶτος τίθεται. ὁ δὴ χαλκοῦς κύκλος ἔχει ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὕλην, ἐξ οὗ δὲ ὡς ὕλης γίνεται ἔνια λέγεται, ὅταν γένηται, οὐκ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐκείνινον, οἷον ὁ ἀνδριὰς οὐ λίθος ἀλλὰ λίθινος. Über σύνολον oder σύνθετον 1037ᵃ 25 ff. ἡ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία; 1023ᵃ 31 ἐκ τοῦ συνθέτου ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς; 1043ᵃ 30 τὴν σύνθετον οὐσίαν. Über Stoff und Form vgl. v. Hertling, Materie und Form. Bonn 1871.

[2]) Der Ausspruch 1028ᵇ 33 ff., daß die οὐσία μάλιστα ἐν τέτταρσι λέγεται· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον bringt nicht die Aristotelische Ansicht zum

Beschränktheit, die sich vom Stoff nicht freimachen kann, wenn der Mensch diesen reinen Begriff nur im Stoff realisiert und materialisiert zu erkennen vermag. Der Form als solcher, rein begrifflich betrachtet, kommt kein Werden zu, da sie, von aller materiellen Erscheinung abstrahiert, unwandelbar als die eine bestimmte Form feststeht. Die an die Materie gebundene, nur in der Materie wahrnehmbare, Form dagegen hat ein Werden: denn sie muß sich erst in der allmählichen Umwandlung der Materie die ihr entsprechende äußere Gestaltung schaffen. Und die Materie in ihrer letzten Wandlungsphase, als ἐσχάτη ὕλη, ist selbst Form, da die in ihr schaffende Energie in dieser letzten Phase des Werdeprozesses ihren Zweck erreicht, ihre Aufgabe erfüllt, die definitive Form des neu zu schaffenden Organismus erzielt hat. So gehen Energie und Entelechie, Zweck und Ziel, Wesenheit und Substanz, Form und letzte Materie ineinander über: es sind das alles nur verschiedene Ausdrücke und Auffassungen der einen schöpferischen Energie, welche in der Materie sich ihre eigene und eigentümliche Erscheinungsform schafft. Nur der reine Begriff, von aller Materie gelöst, steht außer und über allen Einzelerscheinungen: er ist nur mit der reinen Vernunft, als dem göttlichsten Teile der menschlichen Seele, zu erfassen [1]).

Ausdruck (wie Freytag Erkenntnistheorie S. 82 ff. will), sondern registriert nur die Ansichten, wie sie gang und gäbe sind. Diesen fremden Meinungen gegenüber hebt Aristoteles 1029ª 1 ff. seine eigene Lehre hervor: μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον (die Materie)· daher der Zusatz τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται. ἄλλον δὲ τρόπον (also zweitens) ἡ μορφή· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. Diese drei verschiedenen Fassungen der οὐσία werden in ganz konsequenter Weise immer wiederholt. Die μορφή oder das εἶδος (hier rein begrifflich gefaßt) wird auch als τὸ τί ἦν εἶναι (benannt nach dem Festhalten der einzigen Wesenheit), als λόγος ἄνευ ὕλης, als ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία charakterisiert. Endlich τὸ τρίτον erscheint auch als τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ συνειλημμένον, τὸ σύνολον, τὸ σύνθετον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης. Ähnlich 1042ª 26 ff. ὕλη; ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν; τρίτον τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστὸν ἁπλῶς. Auf zwei τρόποι reduziert erscheint die οὐσία 1017ᵇ 23 τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλουλέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.

1) Die μόρια der Organismen erscheinen 1017ᵇ 12; 1028ᵇ 9; 1042ª 9; 298ª 32 mit besonderer οὐσία. Über das Verhältnis der μέρη zum σύνολον hat Aristoteles eingehend μεταφ. 310 ff. gehandelt.

Aristoteles erkennt außer den Elementen und deren konstanten Mischungsverhältnissen — wir haben über sie schon oben gesprochen — allen organischen Wesen, also allen Arten von Pflanzen und Tieren, οὐσία, d. h. eine eigene substantielle Wesenheit zu, die sich in jedem Einzelindividuum wiederholt. Wenn er daneben auch den einzelnen Teilen eines Organismus eine besondere Substanz zuzuschreiben scheint, so findet diese auffallende Lehre dahin ihre Motivierung, daß man begrifflich allerdings einzelne Teile vom Ganzen scheiden mag. Im übrigen aber kommt den Einzelteilen eines Organismus, soweit sie nicht ohne das Ganze existieren können, keine selbständige substantielle Wesenheit zu. In dem Organismus des Einzelindividuums sind alle Teile der einen und einheitlichen Substanz untergeordnet. Und diese Verbindung aller Einzelteile zu einer systematischen Einheit, wird schon dadurch selbstverständlich, daß die konstitutive Form, das Formprinzip jedes Organismus, die Seele, die Psyche, ist, die nur als einheitliche verstanden werden kann. Die Seele des Einzelorganismus ist aber derjenige Punkt, in welchem sich alles Energetische und Formende, alles Wesentliche und substantielle, alles Zweckvolle und individuelle konzentriert. Wenden wir uns daher jetzt zur Betrachtung dieser.

Dem Gesagten entspricht es, daß die Seele alle diejenigen charakteristischen Bestimmtheiten erhält, durch welche wir die Substanz, die substantielle Wesenheit, von Dingen und Wesen, definiert sahen [1]). Die Seele ist zunächst selbst Substanz oder οὐσία; sie ist nicht minder Energie oder Entelechie; sie ist ferner die Form, das Formprinzip; sie ist Begriff des bestimmten Einzelwesens; sie ist endlich Ziel und Zweck der Entwicklung eben dieses Einzelindividuums [2]). Damit wird die Seele zum Bewegungs-

[1]) Über die Seele vgl. v. Hertling a. a. O. S. 107 ff.; E. Rolfes, d. substantiale Form u. d. Begriff der Seele bei Aristoteles, Paderborn 1896; Fr. Brentano, d. Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867. Obgleich ich in wesentlichen Punkten nicht mit der Auffassung dieser Schriften übereinstimme, habe ich doch reiche Anregung aus denselben empfangen.

[2]) 1043a 35 ff. die ψυχὴ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος — τὸ γὰρ τὶ ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν; 414a 13 die ψυχὴ λόγος τις καὶ εἶδος im Gegensatz zur ὕλη; 412b 16 die ψυχὴ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιουδί (in seiner Individualität) ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ; ähnlich 412a 19 die ψυχὴ οὐσία ὡς εἶδο

und zum Lebensprinzip: der Leib, als der Träger der Materie, ist nur der Seele wegen da, die sich mit demselben verbindet, um ihn der bestimmten Formung und Gestaltung entgegenzuführen. In und mit der Psyche tritt ein anderer, ein höherer und vollkommenerer Faktor in den leiblichen Stoff ein, der zwar fortan untrennbar mit demselben verbunden bleibt, dennoch als das eigentlich beherrschende Prinzip des organischen Wesens anzusehen ist[1]).

Die Seele weist, je nach den Arten organischer Wesen, mit denen sie sich verbindet, Abstufungen auf, welche ein schrittweises Aufwärtsstreben der schaffenden Natur zum Ausdruck bringen. Pflanzen und Tiere haben gleichmäßig eine Seele, aber die Seele der Pflanzen, die ψυχὴ θρεπτική, die vegetative Seele, ist der Tierseele gegenüber die inferiore. Das Bewegungs- und Lebensprinzip, welches jeder Seele eigentümlich, zeigt sich bezüglich der Pflanze nur in der Kraft des Wachsens und des Zeugens. Die Bewegungsfähigkeit geht also nicht so weit wie beim Tiere, sich selbst vom Platze fortzubewegen: sie beschränkt sich auf die innere Entwicklung des Organismus, die aber zugleich mit einer räumlichen Ausdehnung von Wurzeln, Zweigen und Blättern nach allen Richtungen hin verbunden ist. Und weiter ist der Pflanze die Zeugungsfähigkeit eigen: als ihren Hauptzweck bezeichnet Aristoteles die Hervorbringung eines andern Individuums gleicher Art. Denn nur durch diese immer neue Zeugung gleichartiger Individuen kann die Bestimmung, welche Gott den Wesensarten gesetzt hat, die ewig unveränderten Arten und Formen zu bleiben, erreicht werden[2]). Denn Aristo-

---

σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος; 641ª 27 die ψυχὴ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος; daher 415ᵇ 15 αἰτία des οὗ ἕνεκεν; 412ª 27 die ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ; 412ᵇ 13 ὀργανικοῦ.

[1]) Allgemein 414ª 12 ἡ ψυχὴ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως; 1098ª 13 ζωὴ — αὕτη δὲ ψυχῆς ἐνέργεια; 1219ª 24 τὸ ζῆν ποιεῖν das ἔργον der ψυχή; 413ª 4 οὐ χωριστὴ τοῦ σώματος, daher 805ª 10 durch die ψυχή ein συμπαθεῖν von ψυχή und σῶμα bedingt; 645ᵇ 19 das σῶμα τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, daher die letztere βέλτιον als jenes.

[2]) 411ᵇ 27 καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔοικε ψυχὴ εἶναι; 741ª 19ff. die ἐσχάτη ψυχή ist die θρεπτική: αὕτη γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν ὁμοίως ζῴοις τε καὶ φυτοῖς; die κίνησις in den φυτά bezieht sich nur auf deren αὔξησις; 652ᵇ 11ff. das τρέφειν καὶ κινεῖν ψυχῆς ἔργον; 740ᵇ 29 ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις ὥσπερ ποιεῖ

teles vertritt die Lehre, welche Linné für seine Zeit in die Worte faßt: „es gibt so viele Arten, als deren ursprünglich erschaffen worden sind“: nur mit dem Unterschiede, daß Aristoteles diese Erschaffung nicht zeitlich gebunden sein läßt, sondern die Verschiedenheit der Artformen seit Ewigkeit her existierend annimmt.

Was für unsere Betrachtung nun aber das Wichtigste, ist die Tatsache, daß auch die Pflanzenseele, obgleich nur der Ernährung und dem Wachstum einerseits, der Fortpflanzung anderseits dienend, gleich der Tierseele, nicht ohne Verbindung mit dem Reiche göttlicher Energie existieren kann. Denn die Wärme, welche wir als die Vorbedingung alles energetischen Wirkens kennen gelernt haben, und welche sich nach Aristotelischer Lehre aus der Einwirkung des himmlischen, des ätherischen Stoffs auf die tellurische Materie erklärt, ist auch für die Pflanzenseele absolut notwendig[1]). Es ist im wesentlichen auch die ψυχὴ θρεπτική ein warmes Pneuma, welches ernährend und lebenschaffend das Innere der Pflanze befruchtet und zusammenhält; welches weiterhin als ihr Formprinzip und Zweckbegriff die ganze Entwicklung des Individuums leitet und bestimmt und in all ihren Einzelphasen beherrscht. Und dieses Lebenspneuma ist ohne die bestimmte Verbindung mit einem himmlischen, einem göttlichen Elemente unmöglich. Es ist sonach die Gottesenergie,

---

ἐκ τῆς τροφῆς τὴν αὔξησιν; 416ª 19 ἡ αὐτὴ δύναμις τῆς ψυχῆς θρεπτικὴ καὶ γεννητική, ähnlich 735ª 16: Ernährungs- und Zeugungskraft sind nur die verschiedenen Äußerungen der einen ψυχὴ θρεπτική; 434ª 25 ἀνάγκη ἐν εἶναι τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσιν. 413ª 25 ff. διὸ καὶ τὰ φυόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν· φαίνεται γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχειν δύναμιν καὶ ἀρχὴν τοιαύτην, δι' ἧς αὔξησίν τε καὶ φθίσιν λαμβάνουσι κατὰ τοὺς ἐναντίους τόπους, was im folgenden näher ausgeführt wird; daher ihre φύσις μόνιμος 432ᵇ 18 ff.; 641ᵇ 6 ff. 732ª 1 τῶν ζῴων καὶ φυτῶν γένεσις ἀεί ἐστιν, διὰ τὸ οὕτως μετέχειν τοῦ ἀϊδίου; 588ᵇ 24 τῶν φυτῶν ἔργον οὐδὲν ἄλλο πλὴν οἷον αὐτὸ ποιῆσαι πάλιν ἕτερον, ὅσα γίνεται διὰ σπέρματος.

[1]) Über die Verbindung der psychischen Energie mit der ätherischen Substanz allgemein oben S. 371. Vgl. dazu 652ᵇ 10 τοῖς τῆς ψυχῆς ἔργοις ὑπηρετικώτατον τῶν σωμάτων τὸ θερμόν ἐστιν; daher die θρεπτικὴ ψυχή Wärme und Kälte wie Werkzeuge (ὄργανα) gebrauchend 740ᵇ 29; 474ª 25 τὸ ζῆν καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις μετὰ θερμότητός τινος; daher die γένεσις 479ª 29 ἡ πρώτη μέθεξις ἐν τῷ θερμῷ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς· während ζωὴ ἡ μονὴ ταύτης; 751ᵇ 6 ἐν τῷ θερμῷ ἡ ψυχικὴ ἀρχή; 732ª 18 die ganze organische Entwicklung nicht denkbar ἄνευ θερμότητος ψυχικῆς, während 739ª 11 ἀπεψία eine ἐλάττω θερμότητα ψυχικὴν indiziert.

welche auch das Leben der Pflanze hält und trägt und beherrscht[1]). Und gerade diese Notwendigkeit, daß jedes Leben auf Erden von dem Eintreten göttlicher Kraft abhängig ist, läßt die Möglichkeit offen, daß die Gottesenergie sich nicht immer an die normale Art der Lebenserzeugung durch Fortpflanzung von einem Individuum zum andern bindet, sondern daß sie in freier Initiative durch spontane Verbindung mit der tellurischen Materie Lebensformen zu erschaffen vermag[2]).

Die ψυχὴ θρεπτική, d. h. die vegetative Seele, ist die Grundlage alles Lebens. Auch die Tierseele baut sich auf ihr auf. Aber wie die Pflanzenseele schon, in unendlich verschiedenen Arten sich spezialisierend und individualisierend, ihre Gestaltung erhält, so ist auch für die Tierseele, die nach ihrer spezifischen Bestimmtheit als ψυχὴ αἰσθητική, als sensitive Seele, charakterisiert wird, jene Grundlage der Ernährung und Fortpflanzung nicht in mechanischer Starrheit von dem niederen Pflanzentypus übernommen[3]): die Natur versteht es, in unendlich verschiedenen Formen sich den einzelnen Arten und Individuen anzupassen und so die vegetative Seite der psychischen Tätigkeit stets in Übereinstimmung mit der sensitiven Lebensform der Psyche zu bringen[4]). Die Ernährung des Organismus, welche seine ganze

[1]) Die Pflanzen bestehen in erster Linie aus Erde 477ª 27: die Verbindung derselben mit dem warmen Lebenshauche zeichnet 762ª 18 ff.: γίνεται δ' ἐν γῇ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῇ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δὲ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικήν, ὥς τε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη. Aristoteles will damit sagen, daß nicht nur die Erzeugung der Seele auf der direkten Einwirkung einer ätherischen Substanz beruht, sondern daß auch die Lebenserhaltung eben dieser organischen Verbindung einer energetischen Substanz bedarf. Daher allgemein 650ª 6 τὰ φυτὰ διὰ τὴν τῆς τροφῆς πέψιν ἀναγκαῖον ἔχειν ἀρχὴν θερμοῦ φυσικήν.

[2]) 715ᵇ 25 ἐπὶ τῶν φυτῶν τὰ μὲν ἐκ σπέρματος γίνεται, τὰ δ' ὥςπερ αὐτοματιζούσης τῆς φύσεως; 539ª 17 τὰ δ' αὐτόματα γίνεται, συστάσης τινὸς τοιαύτης ἀρχῆς. Vgl. dazu Stöhr, d. Begriff d. Lebens. Heidelberg 1910. S. 68 ff.

[3]) 474ᵇ 11 ohne die θρεπτικὴ δύναμις sind die andern δυνάμεις nicht möglich; 1098ª 1; 745ᵇ 25 auch in den ζῷα ἡ θρεπτικὴ δύναμις der ψυχή; 747ᵇ 16 alle Tiere haben diese θρεπτικὴ δύναμις; 437ᵇ 34 θρεπτικὴ ἀρχή; 415ª 23 die θρεπτικὴ ψυχή ist πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ψυχῆς, 434ª 22 sie muß ἀρχή von der γένεσις bis zur φθορά bleiben; 740ᵇ 37 die θρεπτικὴ ψυχή zugleich ἡ γεννῶσα.

[4]) Die Worte 468ᵇ 2 ἀνάγκη τὴν θρεπτικὴν ψυχὴν ἐνεργείᾳ μὲν ἐν τοῖς ἔχουσιν εἶναι μίαν, δυνάμει δὲ πλείους wollen besagen, daß die θρεπτικὴ ψυχή, wie sie die Lebensgrundlage aller Arten und aller Individuen bildet, die Fähigkeit besitzt, sich je nachdem individuell zu gestalten.

Entwicklung von der Entstehung durch sein Wachstum hindurch bis zum Tode begleitet, und die Fortpflanzung durch Hervorbringung gleichartiger Individuen bildet also auch für die Tierseele, ebenso wie für die Pflanzenseele, die Voraussetzung: das charakteristische aber, wodurch sich die Tierseele von dieser unterscheidet, ist sein Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen [1]).

Dieses Moment wird daher auch von Aristoteles wiederholt betont. Das Tier erhält seine Definition durch sein Sinnenleben, die αἴσθησις; ohne diese ist die Wesenheit des Tieres undenkbar. Aber diese wieder ist nicht ohne das Substrat der vegetativen Seele möglich: das Tier hat also eine Psyche, in der gleichmäßig die vegetative, wie die sensitive Seite des psychischen Lebens ausgebildet ist. Zwar gibt es Lebewesen, betreffs deren man im Zweifel sein kann, ob sie den Pflanzen oder den Tieren zuzurechnen: denn die Natur läßt das Leben allmählich von den leblosen zu den lebenden aufsteigen, wie sie nicht minder den Übergang vom Pflanzen- zum Tierleben schrittweise gestaltet [2]). Davon unberührt aber bleibt die Tatsache, daß das Tier durch seine Empfindungs- und Wahrnehmungsorgane vor den Pflanzen ausgezeichnet ist; daß aber nicht minder dieses sein αἰσθητικόν sich nur auf dem Grunde seines θρεπτικόν entwickeln kann. Auf dieses Moment der Entwicklung ist alles Gewicht zu legen. Schon die Eier, sagt Aristoteles, enthalten potentiell eine Seele, die aber nur die vegetative sein kann [3]). Denn man kann den durch den Samen eingepflanzten Keim keineswegs für etwas Seelenloses, alles Lebens Beraubtes ansehen. Die Samen und Keime der Tiere leben in Wirklichkeit ebensogut, wie diejenigen der Pflanzen, und sind entwicklungsfähig. Die potentiell vorhandene Ernährungsseele gestaltet sich zur vollent-

---

[1]) 410^b 23; 666^a 34 τὸ ζῷον αἰσθήσει ὥρισται; 647^a 21 ἀδύνατον εἶναι ζῷον ἄνευ αἰσθήσεως; 731^b 3 διαφέρει αἰσθήσει τὰ ζῷα τῶν ζώντων μόνον (hier werden alle verschiedenen Stufen des Lebens angenommen); 741^a 9 διαφέρει τὸ ζῷον τοῦ φυτοῦ αἰσθήσει; 413^b 2; 436^b 11; 467^b 24 τῷ εἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον πρὸς τὸ μὴ ζῷον διορίζομεν usw. 735^a 17 πᾶσιν ὑπάρχει τὸ θρεπτικόν.

[2]) 681^a 13 ἡ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μέν, οὐκ ὄντων δὲ ζῴων; 588^b 10 ἐκ τῶν φυτῶν εἰς τὰ ζῷα συνεχὴς ἡ μετάβασις· im folgenden dargelegt, daß ἔνια τῶν ζῴων μεταξύ ἐστι τοῦ ζῴου καὶ τοῦ φυτοῦ.

[3]) 741^a 20 τὰ γόνιμα ᾠά — ἔχει τινὰ δυνάμει ψυχήν.

wickelten, und aus ihr bildet sich weiterhin die Empfindungsseele heraus, die demnach, unter gleichzeitiger Beibehaltung ihrer Grundform als vegetative Psyche, als höhere Entwicklungsstufe dieser anzusehen ist. Denn anfänglich, heißt es weiter, scheinen alle Tierfötus eine Art Pflanzenleben zu führen; in der Folge erst kann man bei ihnen von der Empfindungs- und von der Denkseele sprechen[1]). Dieser ganze Entwicklungsprozeß, wie er hier gezeichnet wird, beruht auf der energetischen Entfaltung der Psyche. Die Psyche allein ist es, welche, ursprünglich in einem unscheinbaren Keime enthalten, energisch aus sich herauswächst und in dieser Entfaltung den Leib ihren Zwecken entsprechend gestaltet. So schafft sie sich die Organe des Leibes, die diesem ebenso wie den Zielen der Psyche selbst dienen müssen. Und nicht minder sind auch die individuellen Differenzierungen innerhalb derselben Art durch die Psyche selbst gegeben. Wie die Materie in dir, heißt es, so ist auch die Form in dir eine andere als in mir[2]). Doch sind diese verschiedenen Formen nicht wesentlich, substantiell geschieden. So kann Aristoteles von den Tieren die außerordentlich mannigfaltige Gestaltung ihres Organismus betonen: die energisch sich betätigende Seele schafft sich in den verschiedenartigsten Formen den Ausdruck ihrer Kraft. Aber alle Bewegung, in der die dem Leibe einwohnende Psyche sich durchringt, hat immer einen bestimmten Zweck im Auge: das ist die vollkommene Ausprägung der Lebensformen, die der einzelnen Art und dem Einzelindividuum gesetzt und bestimmt sind[3]).

---

[1]) 736[a] 32ff. οὐδὲν γὰρ ἧττον τά τε σπέρματα καὶ τὰ κυήματα τῶν ζῴων ζῇ τῶν φυτῶν, καὶ γόνιμα μέχρι τινός ἐστιν. ὅτι μὲν οὖν τὴν θρεπτικὴν ἔχουσι ψυχήν, φανερόν —· προϊόντα δὲ καὶ τὴν αἰσθητικήν, καθ' ἣν ζῷον. οὐ γὰρ ἅμα γίνεται ζῷον καὶ ἄνθρωπος οὐδὲ ζῷον καὶ ἵππος —· ὕστερον γὰρ γίνεται τὸ τέλος τὸ δ' ἴδιόν ἐστι τὸ ἑκάστου τῆς γενέσεως τέλος. 736[b] 12 πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βιόν, ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς.

[2]) 415[b] 18 πάντα γὰρ τὰ ψυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα, καὶ καθάπερ τὰ τῶν ζῴων, οὕτω καὶ τὰ τῶν φυτῶν, ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα. Die individuelle Differenzierung 1071[a] 29ff. Vgl. 656[a] 3 τὰ πρὸς τὸ ζῆν αἴσθησιν ἔχοντα πολὺ μορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν —.

[3]) Von der ψυχή heißt es 1254[b] 4 τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν; alle κίνησις der ζῷα aber, aktiv oder passiv, geschieht ἕνεκά τινος, ὥςτε τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρας, τὸ οὗ ἕνεκα.

Von der Tierseele hat Aristoteles in erster Linie ihre Verbindung mit der Wärme und damit zugleich ihre organische Beziehung zum Reiche der göttlichen Energie betont. Und diese Abhängigkeit aller Entwicklung im animalischen Organismus von der schöpferischen Wärme ist ein Gedanke, den Aristoteles wiederholt zum Ausdruck bringt. Das ganze Wachstum der Tiere, heißt es, wird durch die Natur der psychischen Wärme bewirkt. Die Psyche ist eben nicht ohne die ihr eigene Wärme zu denken: und diese Wärme geht in letzter Linie auf die ätherische Substanz und deren Energie zurück. So kann es heißen, daß alle lebenden Wesen ein angeborenes Pneuma besitzen, durch welches sie kräftig und wirksam sind: dieses πνεῦμα, als Lebenshauch, ist aber wieder nicht ohne die Einwirkung der Wärme zu denken, welche ihrerseits aus dem unerschöpflichen Meere ätherischer Substanz gespeist wird[1]). Die Psyche und alle psychische Wirksamkeit ist eben nur in Verbindung mit dem ewigen Quell aller Energie, d. h. mit der ätherischen Substanz und deren Bewegung, lebens- und schaffensfähig.

Die Tierseele und die menschliche Seele stehen insofern in einem engen Zusammenhange, als beide dieselben Sinnesorgane besitzen[2]). Mag auch der Prozeß der sinnlichen Wahr-

---

[1]) 736ᵇ 33 τὸ καλούμενον θερμόν — οὐ πῦρ — ἀλλὰ — πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῶν ἄστρων στοιχείῳ (oben S. 401). Daher 755ᵃ 19 δημιουργεῖ δὲ τοῦτο ἡ τοῦ ψυχικοῦ θερμοῦ φύσις ἐν τοῖς ζῴοις, und zwar ὑγροῦ πνευματουμένου. Über die θερμότης τῶν ζῴων allgemein 737ᵃ 3; 650ᵃ 5; daher nicht nur die ζῷα überhaupt, sondern 469ᵇ 7 πάντα τὰ μόρια καὶ πᾶν τὸ σῶμα τῶν ζῴων ἔχει τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικήν; 755ᵃ 20 δημιουργεῖ τὴν αὔξησιν ἡ τοῦ ψυχικοῦ θερμοῦ φύσις ἐν τοῖς ζῴοις; 703ᵃ 9 πάντα φαίνεται τὰ ζῷα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ. Ausdrücklich wird 737ᵃ 1 ff. hervorgehoben, daß es nicht das irdische πῦρ, sondern die ätherische Substanz ist, welche als die eigentliche ζωτικὴ ἀρχή anzusehen.

[2]) Aristoteles' Schrift περὶ ψυχῆς handelt deshalb auch ganz allgemein über die Seele; erst in Buch 3 geht er auf den νοῦς, als den spezifischen Unterschied der menschlichen Seele ein. Ich verweise hier auf die beiden ausgezeichneten Kommentare zu dieser Schrift von Trendelenburg, 2. Aufl., Berlin 1877, und von G. Rodier, 2 Bde., Paris 1900. Namentlich Rodiers Erläuterungen der oft schwierigen Worte der Aristotelischen Schrift treffen fast immer das richtige. Die Hauptpunkte der Aristotelischen Psychologie sind oft zusammengestellt: ich verweise auf W. Andres, Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς, Schulprogr. von Groß-Strehlitz 1906. Hier findet sich auch die ältere Literatur angeführt.

nehmung im Menschen sich vollkommener vollziehen als selbst in dem höchstentwickelten Tiere; und mag ferner Empfindung und Wahrnehmung je nach der Rangstufe, welche die einzelne Tierart einnimmt, sich sehr verschieden gestalten: prinzipiell ist das αἰσθητικόν, das Sinnenleben, der Tierseele gleich dem des Menschen. Aber abgesehen von diesem gleichen Grunde erhebt sich die menschliche Seele weit über die tierische, da sie in der Vernunft unmittelbar teil an der Gottheit, und zwar an deren höchster, über kosmischer Wesenheit gewonnen hat. So vollzieht sich das psychische Leben des Menschen in zwei völlig voneinander geschiedenen Gebieten: das αἰσθητικόν, d. h. das auf der Betätigung der Sinne beruhende Leben, wurzelt in der Materie; das νοητικόν, d. h. das aus dem Zusammenhange mit der Gottesvernunft sich ergebende Leben der Seele, hält diese Verbindung mit dem göttlichen νοῦς unter allen Umständen fest[1]). Das Sinnenleben und das Denkleben werden von Aristoteles öfter in Parallele gestellt. Das eine vollzieht sich in wesentlich denselben Formen wie das andere: prinzipiell sind beide einander entgegengesetzt.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, den Prozeß der Sinnenbetätigung hier im einzelnen darzulegen: nur die Hauptmomente, in denen sich derselbe vollzieht, seien hier angedeutet. Dieser Prozeß entwickelt sich wieder, wie alle seelischen Funktionen, in dem Zusammenwirken eines aktiven und eines passiven, eines energetischen und eines rezeptiven Faktors. Die Bewegung geht von den realen Dingen der Welt aus, die auf die passiven Sinnesorgane Einwirkungen ausüben, und durch diese die letzteren selbst zur Tätigkeit bringen. Indem die Sinnesorgane diese Einwirkungen mit Hilfe von Medien, deren die Natur sich hierfür bedient, aufnehmen, werden sie selbst zu Trägern eben jener qualitativen Bestimmtheiten der Realobjekte, die fortan als Abbilder in den sie aufnehmenden Sinnen haften. Das αἰσθητικόν, d. h. das für die Sinnentätigkeit bestimmte Organ, wird damit selbst zum αἰσθητόν, d. h. zum Inhalt des Wahrgenommenen, eben weil nun jene, vorher nur an den Dingen selbst existierenden, Bestimmtheiten fortan in die Sinne selbst aufgenommen, in diesen

[1]) 402b 16 τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ dem νοητὸν τοῦ νοητικοῦ gegenübergestellt; jenes ist 1139a 4 τὸ ἄλογον, dieses τὸ λόγον ἔχον.

haften und von ihnen getragen werden [1]). Hat jeder Sinn sein ganz bestimmtes und begrenztes Gebiet, welches ihm nur das ihm zukommende, sein ihm eigentümliches, ἴδιον, aufzunehmen gestattet [2]), so würde eine solche Zerstückelung und Zerstreuung der aufgenommenen Sinneseindrücke jedes einheitliche Leben der Psyche ausschließen, wenn nicht die Natur, d. h. in Wirklichkeit Gott, ein Zentralorgan geschaffen hätte, in dem die Eindrücke, welche die Einzelsinne aufnehmen, gesammelt, verglichen und vereinigt wurden [3]). So gestalten sich die Bilder, welche die Sinne zuerst gesondert in sich aufgenommen haben, zu bleibenden Vorstellungen, welche die Phantasie, die φαντασία, aufbewahrt und beliebig reproduziert [4]). Man muß sich hüten, diesen und andere Termini, wie sie Aristoteles für diese psychischen Vorgänge verwendet, mit den Bezeichnungen moderner Psychologie zu identifizieren: der ganze psychische Prozeß in Aristotelischer Auffassung kann nur vom Standpunkte antiken Denkens verstanden und gewertet werden. Für Aristoteles kommt es vor allem darauf an, zu zeigen, daß die auf bestimmten einzelnen Sinneseindrücken fußenden Bilder in unserer Seele zwar immer

---

[1]) Uber die αἴσθησις im allgemeinen 416 b 32 ff. Sie beruht auf einem κινεῖσθαι καὶ πάσχειν und ist daher ἀλλοίωσίς τις. Da alle αἴσθησις 417 a 3 nicht ohne τὰ ἔξω möglich, so ist τὸ αἰσθητικόν nicht ἐνεργείᾳ, sondern nur δυνάμει vorhanden. Wie aus dem κινεῖσθαι und πάσχειν ein ἐνεργεῖν wird 417 a 15 ff. Ist 418 a 3 τὸ αἰσθητικὸν δυνάμει, so ist es als τὸ αἰσθητὸν ἐντελεχείᾳ: πάσχει οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται κἔστιν οἷον ἐκεῖνο. Als μεταξύ, Medien, kommen nur Luft und Wasser in Betracht 424 b 30.

[2]) 418 a 11 λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος usw.

[3]) 418 a 17 als κοινά werden hauptsächlich κίνησις, ἠρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος bezeichnet: τὰ γὰρ τοιαῦτα οὐδεμιᾶς ἐστιν ἴδια, ἀλλὰ κοινὰ πάσαις. Über die Notwendigkeit eines über den Einzelsinnen stehenden Organs 425 b 12 ff.

[4]) Über die φαντασία 427 b 14 ff.: sie ist einerseits verschieden von der αἴσθησις, anderseits ohne diese nicht möglich. Genaueres 428 a 1 ff. Die αἰσθήσεις sind ἀεὶ ἀληθεῖς (soweit sie unvermischt das ἴδιον betreffen), αἱ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Sonach ist 428 b 11 die φαντασία κίνησίς τις καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθησεως γίγνεται, ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησίς ἐστίν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ενεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἡ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανόμενοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. Weiteres 428 b 17 ff.; 25 ff.; 429 a 2 ff. Vgl. dazu Freudenthal, Uber die Aristotelische φαντασία. Göttingen 1863.

noch nicht völlig frei sind von dem materiellen Substrate, daß sie aber in den verschiedenen Phasen, in deren Verlaufe sie von den einzelnen Sinnen durch den Gemeinsinn zur Phantasie gelangen, mehr und mehr die unmittelbare Beziehung zu der Materie aufgeben und zu Vorstellungen ohne örtliche und zeitliche Bestimmtheit werdend, sich begrifflichen Gedanken nähern. Die einzelnen Bilder und Vorstellungen, die φαντασίαι oder φαντάσματα, bleiben aber insofern in direktestem Gegensatze zu den Begriffen, welche nur die Vernunft, als der göttliche Teil der Seele, zu bilden und zu fassen vermag, als jene Vorstellungen der Phantasie fast durchgehend falsch sind, während die aus dem reinen Denken geschöpften Begriffe durchgehend wahr sind. Es trägt nämlich was der einzelne Sinn in seinem unmittelbaren Bereiche und unvermischt mit andern Eindrücken fremder Gebiete von den Dingen empfängt, den Stempel der vollen Sinneswahrheit an sich[1]): aber indem diese echten und unverfälschten Eindrücke im Innern der Psyche weiter verarbeitet und umgeprägt werden, bis sie als Bilder in der Phantasie haften bleiben, verlieren sie mehr und mehr den Zusammenhang mit der Sinnenwahrheit, während sie die begriffliche Wahrheit niemals erlangen können. Nur äußerlich und scheinbar nähern sich jene Phantasmen den Begriffen: und es ist Aufgabe eben des reinen begrifflichen Denkens, auf Grund jener Bilder und Vorstellungen die wahren Begriffe zu schaffen[2]).

Hierin offenbart sich die prinzipielle Geschiedenheit des niederen, auf der Sinnestätigkeit beruhenden, psychischen Lebens, und des im reinen Denken wurzelnden höheren Vernunftlebens der Seele. Jene niedere Sphäre der Psyche bewegt sich in der Tätigkeit der einzelnen Sinne; sie sammelt die verschiedenen

---

[1]) 427[b] 11 die αἴσθησις τῶν ἰδίων ist immer ἀληθὴς καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις; jede αἴσθησις 424[a] 17 zwar τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, dennoch kann nie eine gewisse Abhängigkeit der Vorstellungen von den stofflichen Erscheinungsformen überwunden werden. Daß auch die μνήμη ebenso wie die φαντασία der Sinnensphäre angehört, also mit der eigentlichen Tätigkeit des νοῦς nichts zu tun hat, hebt Aristoteles wiederholt hervor 450[a] 23, daher auch die höheren Tiere Gedächtnis haben.

[2]) Eine Vergleichung des Gebiets der αἴσθησις einerseits, der νόησις andererseits 427[a] 19ff.: beiden kommt ein κρίνειν und γνωρίζειν zu und das hat die ἀρχαῖοι veranlaßt, beide nur als graduell geschieden zu setzen. In Wirklichkeit aber sind beide prinzipiell geschieden.

Eindrücke derselben an einer Zentralstelle; sie gestaltet sie mit Hilfe des Gedächtnisses, welches nur als eine Funktion des psychischen αἰσθητικόν, d. h. der Sinnensphäre, verständlich ist, zu bleibenden Bildern und Vorstellungen; sie übt so schon in diesem ihrem niederen Gebiete eine kritische und eine erkennende Tätigkeit aus, welche den einzelnen befähigt, in den Verhältnissen der Erde sich zurecht zu finden. Aber dieses ist nur die eine Seite des psychischen Lebens, soweit sich dieses auf die Sinnestätigkeit beschränkt. Denn die Eindrücke, welche die Sinnesorgane empfangen, wecken zugleich Gefühle der Lust oder Unlust, und diese Gefühle rufen Strebungen und Begierden hervor, welche wieder nicht ohne eine bestimmte Tätigkeit sich realisieren lassen. Aristoteles faßt dieses Streben und diese Willensrichtung, wie sie auch den Tieren eigen ist, als ὄρεξις oder ὀρεκτικόν, d. h. als Begehrungsvermögen, zusammen[1]). So kann Aristoteles den Tieren ganz allgemein nicht nur Betätigung der Sinne zuschreiben, welche die φαντασία und das Gedächtnis mit umfaßt; er gibt ihnen auch Begierden und Leidenschaften; ja er läßt sie selbst nicht ohne eine gewisse Überlegung sein, welche ihnen ermöglicht, instinktiv das für sie im einzelnen Falle zuträgliche und passende zu wählen und zu bestimmen. Daß aber selbst in dem Leben und Streben von Pflanzen und Tieren zur Verwirklichung der ihnen gesetzten irdischen Aufgaben ein göttliches Moment sich nicht verleugnet[2]), das hat Aristoteles wiederholt hervorzuheben nicht versäumt.

---

[1]) 414^{b} 1 ff. das αἰσθητικόν und ὀρεκτικόν zusammenhängend; 434^{a} 7 ff. Uber die einzelnen seelischen Strebungen und Funktionen der Tiere vgl. 413^{b} 23 αἴσθησις mit λύπη und ἡδονή, bzw. ἐπιθυμία zusammenhängend; 432^{a} 15 ff.; 700^{b} 17 ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν· καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα. βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως. Hier werden offenbar Funktionen des menschlichen νοῦς mit denen der Tiere zusammengeworfen, doch wird 427^{a} 19 ausdrücklich auch den Sinnen ein κρίνειν und γνωρίζειν beigelegt. Die Abhängigkeit des Sinnenlebens von der Materie 650^{b} 14 ff., daher die verschiedene Rangstufe der Tiere. Auch hier aber wird ihnen eine διάνοια beigelegt 650^{b} 19.

[2]) 415^{a} 29; 415^{b} 1 πάντα γὰρ ἐκείνου (τοῦ θείου) ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν ff. Dieses θεῖον beruht in dem οὗ ἕνεκα, dem alle Bewegung dient 700^{b} 15 πάντα γὰρ τὰ ζῷα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἕνεκά τινος.

Aber ein viel engerer Zusammenhang mit der Gottheit, und zwar mit der höchsten Gottesvernunft, wird durch denjenigen Teil der menschlichen Psyche erzeugt, welcher, selbst als νοῦς, den Menschen weit über das Niveau des Tiers hinüberhebt. Dieser menschliche νοῦς tritt, wie Aristoteles betont, von außen in die menschliche Psyche ein; er hat nichts mit der ätherischen Wärme zu tun, wie man wohl angenommen hat, die in organischer Verbindung mit der Psyche im allgemeinen steht. Denn der göttliche νοῦς ist völlig unabhängig von der ätherischen Substanz, die erst eine sekundäre, von der Gottesvernunft abhängige Bildung ist, während er selbst außerhalb des Kosmos als dessen letzte und höchste Ursache und ἀρχή steht[1]). Nun ist aber niemals auch nur mit einem einzigen Worte angedeutet, daß der in der menschlichen Seele tätige νοῦς anderer Wesenheit ist, als der göttliche νοῦς; die gleiche Bezeichnung beider indiziert eine Wesensgleichheit beider, die auch in der gleichen Wirksamkeit ihren Ausdruck findet[2]). Denn dem göttlichen νοῦς wird in erster Linie das Denken, die νόησις, zuerkannt: in gleicher Weise kommt auch dem menschlichen νοῦς das begriffliche Denken, die νόησις, zu. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß der menschliche νοῦς in direktem und unmittelbarem Zusammenhange mit dem göttlichen νοῦς steht. Tritt jener von außen in die Psyche ein, so muß er sich aus der göttlichen Vernunftsubstanz loslösen, um in der Seele die ihm gewordene Aufgabe zu erfüllen. Aristoteles hat denn auch keinen Zweifel

---

[1]) 736^b 27 λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖν σωματικὴ ἐνέργεια; 737^a 10 τοιοῦτος δ' ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς. Daher vom νοῦς 247^b 1 ff. weder ἀλλοίωσις oder γένεσις, noch eine φθορά möglich 408^b 19. Siebeck, Aristoteles S. 83, bringt 736^b 33 ff. (das θερμόν, welches sich mit jeder ψυχή verbindet) mit dem νοῦς zusammen; aber Aristoteles hebt gerade 736^b 31 hervor, ὡς διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, und daß 737^a τὸ μὲν τῆς φυχικῆς ἀρχῆς ἀχώριστον und nur der νοῦς allein χωριστὸν σώματος sei. Die Verbindung der ätherischen Substanz 736^b 37 gilt allen ψυχαί, den νοῦς hat nur der Mensch.

[2]) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der menschliche νοῦς einen niedereren Rang einnimmt, als der göttliche. Aber wie alle ψυχαί trotz ihrer großen Unterschiede 736^b 31 prinzipiell gleich beurteilt werden, so muß auch der νοῦς, sei es in seiner spezifisch göttlichen, sei es in seiner menschlichen Bindung, dem Wesen nach gleichgewertet werden.

darüber gelassen, daß er den menschlichen νοῦς als etwas spezifisch göttliches ansieht[1]).

Es ist natürlich, daß der einzelne menschliche νοῦς, wenn er, aus der Fülle der göttlichen Vernunftsubstanz sich lösend in die Psyche eintritt, sich zur Erfüllung seiner Aufgabe Bedingungen unterwerfen muß, die ihn in bestimmte Abhängigkeit von den Faktoren bringt, mit denen er zu wirken hat. Aristoteles erklärt ausdrücklich, daß das allmähliche Verlöschen der Denktätigkeit im Alter durch das Schwachwerden und das Vergehen der niederen psychischen Funktionen bedingt ist, auf die der νοῦς in seinem Wirken angewiesen ist: der νοῦς selbst bleibt, wie Aristoteles bestimmt hervorhebt, unberührt davon[2]). Dieser speziell dem Alter geltende Ausspruch gibt uns einen Fingerzeig, wie wir überhaupt das Verhältnis des νοῦς zur Psyche aufzufassen haben. Ohne eine gewisse Aufopferung und Selbstentäußerung seiner göttlichen Wesenheit ist die Verbindung des νοῦς mit der Sinnestätigkeit der Psyche undenkbar. Schwächt und hemmt das Alter die Tätigkeit des νοῦς, so dürfen wir imgleichen annehmen, daß auch in der Jugend die noch nicht entfalteten und erstarkten psychischen Kräfte das Wirken des νοῦς lähmen und hemmen. Aber auch von diesen Zeiten dürfen wir annehmen, daß der νοῦς als solcher in seiner göttlichen Wesenheit unberührt bleibt.

Nun scheidet Aristoteles sehr bestimmt zwischen einem leidenden und einem wirkenden νοῦς, dem νοῦς παθητικός und dem νοῦς ποιητικός. Man darf diese Scheidung nicht so äußer-

---

[1]) 408[b] 29 ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν; 1177[a] 13 νοῦς — εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον — 21 συνεχεστάτη —; 1177[b] 28 ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ (im Menschen) ὑπάρχει; 1179[a] 22 ff.; 1411[b] 12 τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνῆψεν ἐν τῇ ψυχῇ. Vgl. noch 656[a] 7 τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἢ μόνον μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῴων, ἢ μάλιστα πάντων; 463[b] 15 die φύσις der Tiere δαιμονία, aber nicht θεία, weil nur der Mensch θεῖόν τι; 686[a] 28 die φύσις und οὐσία des Menschen θεία, das φρονεῖν καὶ νοεῖν ἔργον τοῦ θειοτάτου; 1248[a] 26 κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον; 1483[b] 17 hominem — quasi mortalem deum.

[2]) 408[b] 24 τὸ νοεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν —· διὰ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν.

lich auffassen, daß der eine Teil des νοῦς, räumlich von dem andern geschieden, dem Wirken, der andere dem Leiden dient. Der νοῦς als solcher ist eine unteilbare einheitliche Substanz: von einer Abtrennung des einen Teils von dem andern kann nicht die Rede sein[1]). Das Verhältnis des νοῦς παθητικός und des νοῦς ποιητικός kann nur so verstanden werden, wie wir die höchste Gottesvernunft selbst kennen gelernt haben: dieselbe wird von zwei parallelen Kräften gleichmäßig bewegt, deren eine rezeptiv, deren andere energetisch einander das Gleichgewicht halten, so daß niemals die substantielle Einheit irgendwie getrübt oder beeinträchtigt wird. In gleicher Weise müssen wir auch den menschlichen νοῦς beurteilen. Die Einheitlichkeit desselben ist unantastbar. Er weist aber in seiner Lebensbetätigung zwei verschiedene Zustände auf, einen mehr passiven und einen mehr aktiven. In seiner Passivität, als νοῦς παθητικός, hat er zwar potentiell die Fähigkeit, alle reinen Begriffe in sich aufzunehmen, wird aber durch die Unvollkommenheit der Psyche, mit welcher er verbunden ist, an der vollen Entfaltung seiner Tätigkeit gehindert; dieser Beschränkung seines Wirkens gegenüber hat er aber zugleich, als νοῦς ποιητικός, das Streben, seine eigentliche Denktätigkeit zur Geltung zu bringen, und dem entsprechend die Begriffe, in deren Herausbildung seine eigentliche Aufgabe und Tätigkeit besteht, rein und unverfälscht zu erzeugen. Wie das αἰσθητικόν, d. h. die Sinnesorgane, durch Aufnahme der von außen kommenden Eindrücke selbst αἰσθητά werden, indem nun die ursprünglich außerhalb, an den realen Dingen, befindlichen Bestimmtheiten und Formen selbst in die Sinne übertragen

---

[1]) Allgemein vom νοῦς 429a 15 ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥςπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, αμιγῆ εἶναΐ — (χωριστός 429b 5; 23 ἁπλοῦν ἀπαθές — μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, wie ihn schon Anaxagoras definiert hat), daher ihm keine andere φύσις zukommt, als δυνατόν; 22 ὁ νοῦς — οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν διὸ οὐθὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι; 27 der νοῦς τόπος εἰδῶν, aber nicht ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. Hier erscheint der νοῦς als παθητικός, d. h. nur als für alle εἴδη aufnahmefähig, gezeichnet. Daher 429b 25 τὸ νοεῖν ein πάσχειν und der νοῦς selbst wie ὕλη 430a 11 oder wie ein γραμματεῖον 430a 1, in welches sich die Begriffe einschreiben. Direkt als νοῦς παθητικός nur 430a 24. Vgl. hierzu Bokownew νοῦς παθητικός, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 493 ff.

werden und in ihnen haften: so wird auch der νοῦς zu den νοητά, d. h. zu den im Denken erfaßten Begriffen, indem er dieselben, einen nach dem andern, in sich aufnimmt, schöpferisch sie in sich erzeugt, und so sich selbst zu einem Sammelpunkte der begrifflichen Formen macht. Das ist nur möglich, indem er, mehr und mehr seine Passivität aufgebend, durch die Initiative seiner energetischen Wirksamkeit an die schöpferische Herausbildung der reinen Begriffe herantritt, und so allmählich die ganze Fülle begrifflicher Formen gestaltet[1]).

Die Einheitlichkeit des menschlichen νοῦς der, d h. der mit Einzelpsyche sich verbindenden göttlichen Vernunft, muß deshalb als außerhalb jedes Zweifels stehend betrachtet werden. Es gibt, wie Aristoteles bestimmt hervorhebt, etwas, welches dem passiven Verhalten des νοῦς und seiner energetischen Betätigung als gemeinsames Substrat dient. Dieses gemeinsame Substrat, als Vernunftsubstanz schlechthin, kann, den wechselnden Phasen entsprechend, in denen es zu den niederen Organen der Psyche in Beziehung tritt, ruhen oder sich betätigen, aufnehmen oder erzeugen, leiden oder schaffen. Und diese beiden Seiten des inneren Lebens stehen weiter in so enger Wechselbeziehung, daß das, was von der einen Seite als ein Leiden erscheint, von

[1]) 429 b 7 ὅταν (ὁ νοῦς) δύνηται ἐρευνεῖν δι' αὐτοῦ, 5 und ὅταν οὕτως ἕκαστα γένηται, dann ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν. Der νοῦς als solcher bleibt also in sich einheitlich, er verwandelt sich nur schrittweise aus einem παθητικός, zu einem ποιητικός, indem er die einzelnen Begriffe in sich ausbildet: so ist in dem einen νοῦς 429 b 26 ein ποιεῖν und ein πάσχειν; er ist δυνάμει und ἐνεργείᾳ 429 b 5. Durch sein ποιεῖν macht sich der νοῦς selbst zum νοητός, indem die νοητά, die begrifflich erfaßten Gedanken, ihn allmählich erfüllen und sich mit ihm identifizieren. In diesem Prozesse der Umbildung des gleichsam leeren νοῦς zu dem von den νοητά erfüllten, und zwar durch dessen eigenste Energie, bleibt der νοῦς stets der eine und derselbe. Die reinen, von aller Materie befreiten Begriffe, τὰ νοούμενα, sind das eigentliche Denkgebiet des νοῦς: indem dieser sie in sich erzeugt, setzt er nur sich selbst in Tätigkeit; es ist nichts Fremdes, was er in sich reproduziert; daher 430 a 3 ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον: 429 a 10ff. πάσχειν ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. Jedenfalls geht aus all diesem hervor, daß es der einheitliche νοῦς ist, welcher leidend, d. h. aufnahmefähig und zugleich aufnehmend, und welcher tätig ist, indem er sich selbst aus seinem passiven Verhalten zur Denktätigkeit und zur Erzeugung der νοητά bringt. Dieses Doppelverhalten des einen νοῦς (τῷ πάντα γίνεσθαι und τῷ πάντα ποιεῖν) wird dann noch einmal 430 a 10ff. scharf hervorgehoben.

der andern als ein Wirken und Schaffen aufgefaßt werden kann. Theophrast und die alten Kommentatoren haben denn auch mit Recht betont, daß das, was Aristoteles ein Leiden des νοῦς nenne, in dem dieser die Vorstellungen aus der Sinnensphäre in seine eigene Denksphäre aufnehme, tatsächlich ein Wirken sei; und anderseits sind wieder die Beziehungen, in denen der νοῦς zu der Erscheinungswelt tritt, und die Aristoteles der schaffenden Vernunft, dem νοῦς ποιητικός, zuweist, nicht ohne ein Leiden der immanenten Vernunft zu verstehen, da diese, in der Verstrickung mit der Sinnenwelt, zugleich in Abhängigkeit von Lüge und Irrtum gerät[1]).

Diese Verbindung der Vernunft mit der Erscheinungswelt haben wir noch etwas genauer zu verfolgen. In dem Heraustreten in die menschliche Psyche und in der Unterwerfung unter all die Hemmnisse, welche ihm die Sinne in ihrer Abhängigkeit von der Materie bereiten, ist ihm nur die Fähigkeit geblieben, die Begriffe, die begrifflichen Formen, wieder zu erzeugen. Denn der göttliche νοῦς besitzt alle Begriffe: löst sich aus diesem göttlichen νοῦς ein Teil ab — wie wir als Aristotelische Lehre annehmen müssen —, um sich mit der menschlichen Psyche zu vereinen, so muß jener losgelöste Teil eben durch seine Verbindung mit den Sinnen und deren Materie damit zugleich alle Begriffe verloren haben, die es nun gilt, einzeln sich wieder zu erwerben. Das ist ihm nur möglich an dem durch die Sinne übermittelten Eindrücken: aus ihnen muß er in streng logischem Denken die reinen Begriffe herauszuschälen und zu entwickeln suchen. Und hier bilden nun die φαντάσματα, die Bilder und Vorstellungen, welche die φαντασία mit Hilfe des Gedächtnisses aus den Wahrnehmungen der einzelnen Sinne heraus gebildet hat, das Material, welches der νοῦς ergreift, seinem Denken unterzieht, es prüft und begrifflich gestaltet[2]). Diese Vorstellungen,

---

[1]) Priscian μετάφρ. 5 f. (Theophr. ed. Wimmer 3, 267 f.) vom νοῦς: καὶ ὅλως οὐ κυρίως ἀλλὰ καθ' ὁμωνυμίαν πάσχει, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον. Vgl. Rodier a. a. O. 2, 436. Aristot. 429^{b} 25 ᾗ γάρ τι κοινὸν ἀμφοῖν ὑπάρχει, τὸ μὲν ποιεῖν δοκεῖ τὸ δὲ πάσχειν; daher auch 407^{a} 33 ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει: das πάσχειν also und das ποιεῖν nur verschiedene Betrachtungsweisen.

[2]) Die φαντάσματα gehen, indem der νοῦς, d. h. die διανοητικὴ ψυχή, sie ergreift, unmerklich in νοήματα über. Allgemein 431^{a} 16 οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ

wie sie in der φαντασία haften, sind ja selbst schon möglichst von allem Materiellen losgelöst: sie haften im wesentlichen nur als Formen im Gedächtnis. Aber sie bringen doch nicht die reine begriffliche Form zum Ausdruck: dazu bedarf es der Kritik der reinen Denktätigkeit, die in diesen Bildern das Wahre vom Falschen sondert, und so allmählich die durch die Sinne überlieferten Vorstellungen durch die Schärfe des logischen Denkens zu reinen Begriffen erhebt[1]). Für denjenigen Akt, in welchem der νοῦς die noch im Sinnengebiete, in der φαντασία, befindlichen Vorstellungen in sein eigenes Denkgebiet übernimmt, gebraucht Aristoteles den Ausdruck ὑπόληψις. Dieses Wort bedeutet allgemein Aufnahme, Übernahme: es nimmt immer Bezug auf etwas schon vorher Gesagtes oder Gedachtes, oder in anderer Form Vorhandenes. Aristoteles will damit andeuten, daß gleichsam eine Umschaltung stattfindet, indem die vorher im Sinnengebiete befindliche Vorstellung nun in das Denkgebiet übernommen wird. Die ὑπόληψις umfaßt dann alle Arten der Denktätigkeit: die Meinung, die δόξα, welche ebensowohl wahr wie falsch sein kann, wird ebenso als ὑπόληψις bezeichnet, wie die ἐπιστήμη, das Wissen in seiner reinen Form. Man erkennt daraus, daß die Tätigkeit des νοῦς mit der Übernahme der Vorstellungen, der φαντάσματα, in sein eigenes Denkgebiet keineswegs abgeschlossen ist. Denn da die übernommenen Vorstellungen wahr

φαντσίας ἡ ψυχή und 431ᵃ 1 τῇ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. In den φαντασίαι νοεῖ τὸ νοητικὸν τὰ εἴδη läßt sich durch sie zum Erstreben oder Ablehnen bestimmen. So sind 432ᵃ 4 ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά und jedes θεωρεῖν (des νοῦς) ist zugleich ein θεωρεῖν φάντασμάτι. Wie die φαντασία 433ᵃ 26 ὀρθή und nicht ὀρθή sein kann, so sind auch die aus ihnen abstrahierten νοήματα wahr oder falsch und beruhen auf einer συμπλοκή 432ᵃ 8ff. Die Worte 433ᵃ 9 εἴ τις τὴν φαντασίαν τι θείη ὡς νόησίν τινα lehnen zwar ab, die φαντασία mit der νόησις zu identifizieren, in Wirklichkeit geht aber die φαντασία, da von ihr alle ὄρεξις ausgeht, die wieder der νοῦς bzw. die διάνοια zu der ihren macht (daher 433ᵇ 10 τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι), so unmerklich in die Überlegung des νοῦς über, daß beide überhaupt nicht geschieden werden können.

1) Über ψεῦδος und ἀληθές besonders 428ᵃ 19ff.; 29ff.; 430ᵃ 26ff., wozu vgl. Rodier a. a. O. Alles ἀδιαίρετον trägt den Stempel des ἀληθές an sich; 430ᵃ 26ff.; 100ᵇ 7. Das ψεῦδος beruht ἐν συνθέσει, indem einfache Sinneseindrücke, τὰ ἴδια der αἰσθήσεις, sich mit fremden Eindrücken komplizieren und so eine συμπλοκή schaffen, die ohne Kritik des νοῦς sich nicht bestimmen läßt. Hier ist besonders Raum und Zeit in ihrer Beeinflussung von großer Bedeutung.

oder falsch sein können, ja in den meisten Fällen falsch sind, so betritt der νοῦς, indem er sich ihrer bemächtigt und mit ihnen operiert, ein höchst bedenkliches Gebiet: er wird ebenso oft in ihre Unwahrheit verstrickt, wie er sie zur Wahrheit zu entwickeln vermag. So erklärt sich der Irrtum des νοῦς, die falsche Meinung, die δόξα ψευδής: der νοῦς bleibt eben in seiner Abhängigkeit von den Sinnen und von der Sinnenwelt selbst dem Irrtum unterworfen[1]).

So unterscheidet Aristoteles zwei Gebiete der Denktätigkeit. In der Verbindung mit den Sinnen und mit der Materie, von denen er sich nicht freimachen kann, bleibt der νοῦς dem Irrtum unterworfen; nur dann, wenn es ihm gelingt, sich aus dem Bann der Erscheinungswelt frei zu machen, und rein aus sich selbst, aus seiner göttlichen Natur heraus, die reinen Begriffe zu erzeugen, gelingt es ihm, jenen Bann zu brechen und der Gottheit sich wieder zu nähern. Den Anstoß zu dieser reinen Denktätigkeit muß und wird er immer von der Sinnenwelt entlehnen: aber er vermag doch kraft seiner Gottesnatur alles irdische von den übernommenen Vorstellungen abzustreifen, und sie in die reinen Höhen der Vernunft zu erheben. So wird der νοῦς, das ist wenigstens seine irdische Aufgabe, in der Intuition der reinen begrifflichen Formen sich selbst wiederfinden, und diejenige göttliche Wesenheit, deren er in seiner Menschwerdung sich hat entäußern müssen, in sich selbst wieder erzeugen[2]).

---

1) 427ᵇ 16 ἄνευ ταύτης (τῆς φαντασίας) οὐκ ἔστιν ὑπόληψις: die letztere 981ᵃ 7 ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας εὐνοημάτων μία καθόλου γίγνεται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. Die διαφοραί dieser 427ᵇ 24 ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τἀναντία τούτων: die ὑπόληψις umfaßt alle Arten des Denkens, sie kann aber ebensowohl falsch wie wahr sein. Daher 427ᵇ 9 vom νοεῖν ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ επιστήμη καὶ δόξα ἀληθής, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τἀναντία τούτων; und 13 διανοεῖσθαι ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς; 429ᵃ 23ff. διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει; 434ᵃ 15 ἡ μὲν καθόλου ὑποληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα. Aristoteles sucht 427ᵇ 16ff. die einzelnen Formen und Stufen der νόησις zu bestimmen und zu begrenzen, ist aber nicht zur Klarheit gelangt. Die Tiere haben keine ὑπόληψις 984ᵃ 7; 980ᵇ 27; 1147ᵇ 4.

2) Vgl. hierüber namentlich 431ᵇ 20ff., wo die Worte ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα das Thema des folgenden Nachweises gibt. In der Seele soll sich die Gesamtheit der ὄντα widerspiegeln: die αἴσθησις nimmt alle αἰσθητά, der νοῦς alle νοητά in sich auf; das αἰσθητικόν einerseits, das νοητικόν (oder ἐπιστημονικόν) anderseits sind potenziell zur Aufnahme aller εἴδη, der αἰσθητά wie der νοητά be-

Über die Schicksale des νοῦς nach seiner Trennung von der Psyche und dem Leibe hat Aristoteles nur sehr allgemein gehaltene Andeutungen gemacht. Wie stets, wo es sich um das Göttliche handelt, befleißigt er sich auch hier der äußersten Reserve. Dazu kommt, daß die Worte, in denen er dieses spätere Schicksal des νοῦς andeutet, so skizzenhaft gehalten sind, daß wir ihren Zusammenhang mehr ahnen als erkennen. Die Betonung des einheitlichen νοῦς als der Energie weist aber darauf hin, daß Aristoteles hier nicht mehr den Zustand desselben im Auge hat, wo er, an die Psyche und den Leib des Individuums gebunden, vor allem als Leidender erscheint, sondern daß er diejenige Zeit im Sinne hat, wo der νοῦς, aus diesem Leidenszustande befreit, seine eigentliche Wesenheit als Energie zurückerlangt hat. Die Worte sind also nur verständlich, wenn wir sie auf Grund der Identität der menschlichen Individualvernunft betrachten. Denn nur der göttliche νοῦς ist seiner Wesenheit nach Energie: die menschliche Vernunft bleibt, trotz alles Ringens und trotz aller energetischen Betätigung im einzelnen, solange er eben an die Sinne und an die Materie gebunden ist, leidend und duldend. Erst durch seine Trennung vom Leibe gelangt der individuelle νοῦς zu seiner ursprünglichen Wesenheit der reinen Energie zurück: er hat nun seine Aufgabe in der menschlichen Psyche erfüllt, er kehrt in seine eigentliche Heimat zurück, um sich wieder mit der substantiellen Gottesvernunft zu verbinden[1]). Denn der νους als solcher ist ewig und unsterblich,

stimmt. Aber der νοῦς in seiner Verbindung mit den αἰσθήσεις und in seiner Abhängigkeit von diesen kann ein εἶδος εἰδῶν nur durch das Medium der εἴδη αἰσθητά werden. Indem er die letzteren jeder materiellen Zutat entkleidet und sie so zu reinen Begriffen umgestaltet, erfüllt er sich selbst mit dem ihm zukommenden Inhalte und gestaltet so den νοῦς zu den νοητά um: die ganze intelligible Welt wird in den νοῦς aufgenommen, damit wird zugleich der δυνάμει oder παθητικός νοῦς zum ἐνεργείᾳ oder ποιητικός νοῦς. So kann es vom νοῦς heißen 429ᵇ 9 αὐτός αὐτὸν νοεῖ; νοῦς νοητός 429ᵇ 26ff.; 420ᵃ 2.

[1]) Nachdem Aristoteles 430ᵃ 10—17 die enge Verbindung des νοῦς παθητικός (τῷ πάντα γίνεσθαι) und des νοῦς ποιητικός (τῷ πάντα ποιεῖν) zur Einheit hervorgehoben hat, hebt er mit den Worten καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια (so mit Bonitz, Rodier u. a. statt des hdschr. ἐνεργείᾳ zu lesen) das ursprüngliche und wahre Wesen dieses einheitlichen νοῦς als ἐνέργεια. Die Worte ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον ff. motivieren dieses ἐνέργεια und fügen τὸ δ' αὐτό 19ff. die Exemplifizierung auf die ἐπιστήμη hinzu. Wie das Wissen objektiv und

und nichts vermag ihm diese seine göttliche Wesenheit zu nehmen. Aber diese Rückkehr des νοῦς in seine ursprüngliche göttliche Wesenheit ist nur möglich unter Abstreifung aller individuellen Beschränktheit. Das deutet Aristoteles durch die Worte an, alle Erinnerung gehe dem Menschen verloren. Denn das Gedächtnis gehört der Sinnesregion an. Was der einzelne an Erinnerungen besitzt, hat er nur auf Grund des mit der Sinnenwelt verbundenen, d. h. des leidenden νοῦς, erworben; nach seiner Befreiung von der Materie fallen alle Banden, die ihn an diese gefesselt hielten, ab, und es ist fortan allein die reine Welt der begrifflichen Gedanken, in der er weilt und lebt. Denn die leidende Vernunft, der νοῦς παθητικός, vergeht, weil alles Denken fortan zum rein energetischen wird, welches die Begriffe in ihrer Reinheit und Vollkommenheit erfaßt, und in ihrem Besitze, vereint mit der Gottesvernunft, selig ist[1]).

allgemein betrachtet früher als κατ' ἐνέργειαν, wie κατὰ δύναμιν ist und nur im einzelnen Menschen umgekehrt früher potenziell als aktuell ist, so verhält es sich auch mit dem νοῦς selbst. Dieser ist seiner wahren Wesenheit nach nur aktuell. Die ἐπιστήμη objektiv betrachtet ist aber, ebenso wie der absolute νοῦς, nichts anderes als das vollkommene göttliche Wissen und Denken. Die Worte 430ª 22 ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτέ δ' οὐ νοεῖ (d. h. der νοῦς) können sich also nur auf den absoluten νοῦς, d. h. die Weltvernunft, beziehen, welche nicht, wie der menschliche νοῦς παθητικός, nur zeitweilig denkt, sondern als ewig aktuelle ἐνέργεια eine unausgesetzte Denktätigkeit ausübt. Brentano's Meinung a. a. O. 128ff., die Seele bleibe auch nach dem Tode des Menschen, etwas Individuelles ist unannehmbar.

[1]) Die Worte 430ª 22 χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον heben hervor, daß allein dieses Seiende (ὅπερ ἐστί) in der menschlichen Psyche, nämlich der νοῦς, sich vom Leibe im Tode trennt und als solches unsterblich und ewig ist; daher 1070ª 26 μὴ πᾶσα (ἡ ψυχή) ἀλλ' ὁ νοῦς — ὑπομένει; 413ᵇ 26 τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι; 429ᵇ 5. Da dieses zugleich ἀπαθές ist, während das μνημονεύειν auf einem πάσχειν beruht, so ist damit erklärt 23ff., daß der vom toten Leibe getrennte νοῦς alle Erinnerungen verliert. Die Worte endlich 24f. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός können nur so verstanden werden, daß der νοῦς, soweit er mit der Sinnenwelt verbunden ist und als solcher leidet, vergeht, indem er χωρισθεὶς alles πάσχειν verliert und reine ἐνέργεια wird. Die Schlußworte endlich καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ sind sehr unklar: vgl. über sie Rodier a. a. O. 466f. Ich beziehe sie auf das Denken des νοῦς nach seiner Trennung vom Leibe: da kein Denken desselben ohne allein das ἀπαθές möglich ist, d. h. da alles Denken fortan reine ἐνέργεια ist, die also von jeder Verbindung mit den Sinnen losgelöst ist, so erklärt es sich, daß alle Erinnerungen vergehen und der νοῦς, aller individuellen Beschränktheit ledig, nur in der reinen Welt der begrifflichen Gedanken lebt.

Niemand wird behaupten wollen, daß es Aristoteles gelungen ist, seine Gedanken über die göttliche und über die menschliche Vernunft klar zum Ausdruck zu bringen. Vor allem bleibt es völlig rätselhaft, wie von der einheitlichen Gottesvernunft, die als eine jeder Trennung und Teilung unzugängliche Substanz charakterisiert wird, Bestandteile sich lösen und mit ihr sich wieder verbinden können, welche als individuelle Denkeinheiten für eine Zeitlang in die menschlichen Psychen eingehen. Und ebenso rätselhaft bleibt diese Verbindung der Vernunft mit der Psyche selbst. Aristoteles hat keinen Versuch gemacht, tiefer in diese Mysterien einzudringen: menschliches Denken hört hier auf und es beginnt das Reich des Glaubens[1]).

Aber mag sich Aristoteles Lehre von der Psyche und von der Vernunft noch so sehr in Andeutungen und mystischen Unklarheiten bewegen, fest steht, daß ihm die eine wie die andere göttlichen Ursprungs ist. Denn die Psyche stammt aus der ätherischen Substanz, sie ist ein Stück jener Energie, welche in den himmlischen Sphären konzentriert ist; die Vernunft des Menschen aber entstammt direkt der höchsten, der transzendenten, der Gottesvernunft.

Die Vernunft, der νοῦς, ist mit den niederen Teilen der menschlichen Psyche zu einer organischen Einheit verbunden; und diese Gesamtseele ist naturgemäß auf eine Betätigung, auf ein Handeln angewiesen, in welchem die psychische Energie ihren sichtbaren Ausdruck empfängt[2]). Dieses Handeln wird seiner Intensität und seinem Werte nach der Kraft und dem Werte eben dieser psychischen Energie entsprechen, die als das

---

[1]) Die Lostrennung des individuellen νοῦς vom göttlichen wird nirgends bestimmt behauptet, ist aber offenbar Voraussetzung. Die von v. Hertling, Brentano u. a. gelehrte Schöpfung des νοῦς aus dem Nichts, der Kreatianismus, ist, weil antikem Denken konträr, abzulehnen. Der νοῦς als Teil der Gesamtseele 429^{a} 10; 1254^{b} 6 (Brentano a. a. O. 117ff,); und doch ungemischt 24; die ψυχή nicht bewegt 406^{b} 10ff.; 408^{b} 30; die ψυχή ohne μέγεθος 407^{a} 2ff. und doch ihre Teile durch den ganzen Organismus verbreitet 411^{b} 24. Übrigens weist Aristoteles selbst auf die ἀπορία, die sich an die Erkenntnis des νοῦς knüpft, hin 736^{b} 5.

[2]) Über die Aristotelische Ethik vgl. R. Loening, Gesch. d. strafrechtl. Zurechnungslehre, Bd. 1. Jena 1903, mit reichen Quellensammlungen; hier ist auch die ältere Literatur berücksichtigt. Außerdem verweise ich noch auf Schindele, die aristotelische Ethik. in Philos. Jahrb. Bd. 15. 16 (1902. 3).

eigentlich bestimmende, das göttliche, in der Menschenseele ruht und wirkt. Das Handeln, die πρᾶξις, ist also der natürliche Ausdruck des inneren Lebens: wie die Blume blüht und duftet, so muß der Mensch handeln und sich betätigen. Da aber die innere Qualität, die ἀρετή oder „Tugend", der Seele sehr verschieden sein kann, so wird auch das Handeln, die Betätigung dieser ἀρετή, sich sehr mannigfach gestalten. Alles Tun und Handeln ist aber auf einen Zweck, ein zu erreichendes Ziel gerichtet, welches als begehrtes und erstrebtes Gutes, ἀγαθόν, dem Handelnden vorschwebt[1]). Denn was von jedem Dinge und jedem Wesen gilt, das gilt auch vom Handeln des Menschen: es hat einen Zweck, der wieder mit dem Guten zusammenfällt. Das wird von Aristoteles wiederholt ausgesprochen: der Zweck alles menschlichen Tuns ist die Erlangung eines Guts. Und so wird die Definition verständlich, welche Aristoteles allgemein von dem menschlichen ἀγαθόν, gibt und welche lautet: „das menschliche ἀγαθόν, fällt mit der psychischen Energie zusammen, und zwar mit deren vollkommenster Tugend oder Tüchtigkeit. Das menschliche Gute, d. h. das Gute, nach dem alle streben und dem alles Begehren und Tun gilt, beruht demnach in der Betätigung der psychischen Energie: die innere Kraft der Seele bedingt und bestimmt die Qualität und den Wert des Handelns; und im Handeln selbst liegt für den Menschen das erstrebenswerte Gute beschlossen. Aber schon hier wird dieses Gute genauer charakterisiert: der Mensch will εὐδαίμων glücklich werden[2]). Und so kann Aristoteles an anderer Stelle eine neue

[1]) 1094ª 1 πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. Im folgenden wird dargelegt, daß dieses ἀγαθόν oder ἄριστον mit dem τέλος zusammenfällt. Ebenso 1095ª 14 jede γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, daher zu untersuchen τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν; dieses πρακτὸν ἀγαθόν 1097ª 23 mit dem τέλος zusammenfallend, daher 1097ᵇ 8 τὸ ἄριστον τέλειόν τι; 1094ª 18 das τέλος δι' αὑτό begehrt; 1095ª 8; 1095ª 5 das τέλος οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις; 1097ª 20 jede πρᾶξις verfolgt ein τέλος; 1098ᵇ 18.

[2]) 1098ª 16 τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Es wird hinzugefügt ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος. Auf diese letzteren Bestimmungen ist zurückzukommen: das εὐδαίμονα ποιεῖν erscheint hier als Ziel aller ἐνέργεια

Definition aufstellen: „die εὐδαιμονία, die menschliche Glückseligkeit, wie sie von allen erstrebt wird, ist Energie, energetische Betätigung, welche der höchsten psychischen Qualität oder ἀρετή entspricht" [1]). In dieser Betonung der vollkommensten ἀρετή zeichnet Aristoteles ein Idealbild: die reale Welt wird nur ausnahmsweise eine vollkommene ἀρετή zeigen, wie auch die Glückseligkeit in absoluter Weise sich kaum je realisieren wird. Aber die Bestimmung, daß das von den Menschen erstrebte Gute die εὐδαιμονία ist, und daß diese in der Betätigung der psychischen Energie beruht, bleibt für alle Einzelfälle bestehen. Aristoteles hat darüber, was unter dieser Eudaemonie zu verstehen sei, keinen Zweifel gelassen: sie ist das Vollbefriedigtsein eines von guten und schönen Handlungen erfüllten Lebens. Denn nur die Tätigkeit in ihrem Wirken und Nützen und Schaffen gewährt ein Glücksgefühl, ein Vollbefriedigtsein, eine echte Lebensfreude [2]). Auch hierin aber zeichnet Aristoteles wieder nur ein Ideal. Die harte Notwendigkeit des Lebens wird nur wenigen dieses Vollmaß des Glücks zuteil werden lassen. Denn dazu gehören auch äußere Güter, Gesundheit und eine nicht zu karg bemessene Lebensdauer; eine gewisse Wohlhabenheit, die dem Menschen Freiheit von den Nöten des Daseins sichert; Ehre und Ansehen, und manches andere. Aristoteles ist sich völlig

[1]) 1102ᵃ 5 ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν. Die εὐδαιμονία 1095ᵃ 18 als höchstes Gut τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν; als ἀγαθόν 1095ᵇ 15, kann nicht 33 mit einem ἀπρακτεῖν und κακοπαθεῖν zusammenfallen; sie ist 1097ᵃ 30 τὸ ἄριστον und τὸ τελειότατον; 1099ᵃ 23 ἄριστον καὶ κάλλιστον καὶ ἥδιστον; 1100ᵃ 4 δεῖ-καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. Vgl. dazu M. Heinze, der Eudaemonismus in d. griech. Philos. Abh. d, SGW phil. hist. 19, 646ff. Daß Aristoteles hierin ein Idealbild zeichnet, während das Leben unter gegebenen Bedingungen jenes nur teilweise zu realisieren gestattet, vgl. Teichmüller, Mélanges Gréco-Romains 2 (1866), 168ff.

[2]) 1094ᵃ 1ff. ἐνέργεια und ἔργα — πράξεις unterschieden; 1097ᵇ 27 ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ; 1098ᵃ 3 es kommt alles auf πρακτική τις (ζωή) τοῦ λόγον ἔχοντος an; 7 ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον: nur der σπουδαῖος, der ernste tüchtige Mann ist hier maßgebend, daher 12ff. Definition; 1098ᵇ 31 es kommt nicht nur auf die ἕξις, sondern auf Betätigung an; daher 1099ᵃ 2 die ἐνέργεια — πρᾶξις; 1099ᵃ 17 das χαίρειν ταῖς καλαῖς πράξεσιν, wodurch der Mensch ἀγαθός wird und ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ; 1100ᵇ 12ff. nichts ist beständiger als die ἐνέργειαι αἱ κατ' ἀρετὴν: sie sind bleibender als die Wissenschaften.

klar darüber, daß diese Güter für die menschliche Glückseligkeit von Belang sind; er hat ihnen deshalb eine eingehende Betrachtung gewidmet. Aber diese Aristotelische Güterlehre, welche die einzelnen ἀγαθά des menschlichen Lebens einer Prüfung und Wertbestimmung unterzieht, hält doch konsequent an der Überzeugung fest, daß das höchste und letzte Gut alles menschlichen Strebens die Eudaemonie bleibt: für diese sind alle übrigen Güter nur mehr oder weniger notwendige Mittel zur Erreichung jenes höchsten Zwecks[1]). Mögen die unendlich komplizierten Verhältnisse des realen irdischen Lebens der menschlichen Beschränktheit noch so sehr den Blick und das Urteil trüben, so daß das Sinnesbegehren an Gütern untergeordneten Wertes haften bleibt: die innere Befriedigung der schaffenden und wirkenden Seele ist das höchste Ziel menschlichen Strebens. Aber Aristoteles ist anderseits weit davon entfernt, den Wert jener geringeren Güter zu unterschätzen. Er, der mitten im Getriebe der Wirklichkeit steht, und der die Bedingungen und Verhältnisse des realen Lebens zu werten gelernt hat, der weiß, daß der Mann zum vollen Ausleben seiner Persönlichkeit eines bestimmten Maßes glücklicher Umstände bedarf, ohne die all sein Ringen erfolglos bleibt. Ist doch schon die äußere Begrenzung seiner Lebenszeit entscheidend für die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erfüllung seiner Lebensaufgabe[2]). Denn der Knabe kann keinen Anspruch auf Eudaemonie erheben: nur der Mann, der ernst strebende Mann, der sein Leben in den Dienst eines inhaltsvollen Wirkens und Schaffens gestellt hat, kann jenes Gefühl des Befriedigtseins des Vollgenügens, welches die Eudaemonie gewährt, in sich hervorrufen. Sein Leben wird sich zwar aus vielen Einzelhandlungen zusammensetzen; es wird auch Einzelgüter erstreben und zu erringen trachten: sie alle aber, Handlungen und Güter, werden in dem letzten und höchsten Gute, dem beglückenden Bewußtsein schöpferischer Wirksamkeit,

---

[1]) Ich muß mich hier begnügen auf M. Heinze ethische Worte bei Aristoteles Abh. d. Sächs. Ges. d. W. phil. hist. 27, 1 ff. (1909) zu verweisen. Die ἀγαθά unterschieden in äußere Güter, leibliche und psychische 1098 b 13 ff.; individuell sehr mannigfach 1094 b 17 ff.; 1096 a 30 ff.

[2]) Die Bedingung des βίος τέλειος schon 1098 a 17 betont: ein ὀλίγος χρόνος kann keine εὐδαιμονία hervorbringen; 1100 a 4.

ihre Erfüllung und ihre Vollendung finden[1]). Eine solche Eudaemonie ist aber ohne Lustgefühl nicht zu denken: es ist deshalb auch ungerechtfertigt die Lust zu tadeln. Alle lebenden Wesen erstreben die Lust und zeigen damit, daß dieses Streben ein natürliches und berechtigtes ist. Der Mensch freilich soll sich nicht an die niedrige Sinneslust binden: seine Lust ist die Freude an schönen und guten Taten[2]). Aber dieses Lustgefühl ist vollberechtigt und des Menschen würdig: in ihm, als dem höchsten Gute, das der Mensch sich zu eigen machen soll, kommt jener Gottesgedanke zum Ausdruck, der allen Dingen und Wesen, allem Sein und Handeln als letzten Zweck das Gute gesetzt hat. Die Eudaemonie ist somit etwas Göttliches: das Streben des Menschen nach ihr sein Recht und seine Pflicht[3]).

Wir müssen den Prozeß der ethischen Betätigung noch etwas genauer verfolgen, um zu sehen, welche Teile der Psyche hierbei in Bewegung gesetzt werden. Aristoteles erklärt ausdrücklich, daß, um das ethische Handeln des Menschen zu verstehen, vor allem eine Kenntnis der Seele erforderlich sei. Denn aus dem Zusammenarbeiten des vernünftigen und des unver-

[1]) 1097 b 34 ff. τὸ ζῆν allen κοινόν, es kommt auf das ἴδιον, das individuelle an, d. h. das Handeln 1098 a 12 κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν. Dem entsprechend auch das ἀγαθόν sehr verschieden 1096 b 25 οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν, daher auch 1094 a 4 eine διαφορά der τέλη, die teils als solche begehrt teils andern τέλη untergeordnet sind 1094 a 18. Als höchstes τέλος bleibt aber die εὐδαιμονία 1099 b 16 τὸ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον.

[2]) Es wird zwar 1104 b 30 καλόν, συμφέρον, ἡδύ unterschieden: doch sind auch jene nicht ohne ἡδύ; des ἡδύ wegen geschieht alles πράττειν; erst die ἡδονή erhebt alles zur Vollkommenheit 1099 a 7 ff.; Loening a. a. O, 94 Anm. „je nach Beschaffenheit der Dinge und Funktionen, mit denen Lust verknüpft sind (τὰ ἡδέ α) ist die Lust selbst verschieden, von verschiedener psychischer wie ethischer Bedeutung": nur die ἡδοναὶ ψυχικαί oder κατὰ τὴν διάνοιαν, die Freude an dem wahrhaft Guten und Tugendhaften ist wahrhaft menschliche Lust, τὸ ἁπλῶς, ἀληθῶς, κυρίως, φύσει, καθ' αὑτὸ ἡδύ.

[3]) 1101 b 25 οὐδεὶς γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν ἐπαινεῖ καθά περ τὸ δίκαιον, ἀλλ' ὡς θειότερόν τι καὶ βέλτιον μακαρίζει; 1153 b 25 aus der Tatsache, daß alle lebenden Wesen die ἡδονή erstreben, wird geschlossen, daß diese tatsächlich τὸ ἄριστον: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Das ἡδονὴν διώκειν ist natürlich und damit zugleich gottgewollt, θεῖον. Hierin liegt die metaphysische Begründung der Ethik. Vgl. dazu Filkuka (Wien 1895) und Arleth (Prag 1903) über die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik.

nünftigen Seelenteils, d. h. des göttlichen und des menschlichen Faktors, resultiert das ethische Handeln, die ethische Tugend[1]). Der Ausgangspunkt aller Ethik ruht im Begehrungsvermögen, im ὀρεκτικόν, des Menschen, welches dem niederen Seelenvermögen, der Sinnensphäre, angehört. Die Eindrücke, welche die Sinne empfangen, rufen die Gefühle der Lust oder Unlust hervor, welche ihrerseits wieder im Begehrungsvermögen das Streben nach Erreichung eines sinnlich empfundenen Gutes, oder nach Abwehr eines Unangenehmen hervorbringen. Hier kommt es nicht auf das wirklich Gute an, sondern nur auf das was als Gutes oder Angenehmes, ἡδύ, erscheint und was die Sinne als erstrebenswert vorspiegeln[2]). Es ist also zunächst allein die Disposition des Leibes, der körperlichen Bestandteile, welche als der Sitz des menschlichen Ethos erscheinen. Das Aristotelische Ethos, ἦθος, hat also nichts mit dem zu tun, was wir unter Ethos verstehen. Es ist allein die somatische Disposition, welche auf den Mischungsverhältnissen der elementaren Bestandteile in Blut und Fleisch und in den einzelnen Organen beruht, durch welche das Ethos bedingt ist. Daher die Tiere ebenso wie die Menschen ihr Ethos haben[3]). Und aus diesem einheitlichen Ethos, dem wieder die einheitliche ἀρετή, als die bleibende

---

1) 1102ᵃ 23ff.; 1139ᵃ 1ff.: τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον.

2) Das ὀρεκτικόν, das Begehrungsvermögen, stets mit dem αἰσθητικόν oder dem ἐπιθυμητικόν identifiziert (vgl. oben S. 424) Loening a. a. O. 99f.; daher 433ᵇ 3ff. εἴδει μὲν ἓν ἂν εἴη τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικὸν ᾗ ὀρεκτικόν. Der Ausgangspunkt aller ὄρεξις ist das ὀρεκτόν (d. h. die im Begehrungsvermögen erwachte Begierde): dieses, also das φαινόμενον ἀγαθὸν oder πρακτὸν ἀγαθόν, 1155ᵇ 21; 1227ᵃ 21 ist das ἀκίνητον (als Gedanke, oder Wunsch), welches sodann das ὀρεκτικόν in Bewegung setzt und durch Einwirkung der betreffenden Bewegungsorgane das Wesen (τὸ ζῷον: Tier oder Mensch) zum Handeln veranlaßt.

3) Hierfür ist sehr instruktiv 246ᵇ 20ff. Hier wird dargelegt, daß ἕξεις der ψυχή, die als τελειώσεις ἀρεταί, als ἐκστάσεις κακίαι sind auf einer ἀλλοίωσις τοῦ αἰσθητικοῦ beruhen, zwar durch τὰ αἰσθητά. Damit wird ausgesprochen, daß alle ἀρεταί und κακίαι der ψυχή durch die Disposition der Sinnesorgane bedingt sind: daher geschlossen wird ἅπασα γὰρ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τὰς σωματικάς; die ἡδοναὶ καὶ αἱ λῦπαι selbst ἀλλοιώσεις τοῦ αἰσθητικοῦ 247ᵃ 16, schaffen ihrerseits die mehr oder weniger beständigen ἕξεις der Psyche, welche je nachdem als Tüchtigkeiten, ἀρεταί, oder als Mangelhaftigkeiten, κακίαι, erscheinen; 1103ᵃ 9 τῶν ἕξεων τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν; 1106ᵃ 12. Das Ethos der Tiere 631ᵇ 6. Über den Begriff des ἦθος vgl. Loening a. a. O. 104ff.

qualitative Bestimmtheit und die konstante Grundlage seines ethischen Handelns, entspricht, erwachsen, wie aus einem gemeinsamen Boden, alle die Einzelbetätigungen, die ἀρεταί, in denen der Mensch die verschiedenen Beziehungen zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen, wie nicht minder zu den mannigfaltigen Verhältnissen der Welt zum Ausdruck bringt. Diese, speziell als ethische Tugenden charakterisierten, Handlungsweisen sind also zunächst nur leiblicher und sinnlicher Art[1]). Aber hier tritt eine bestimmte Forderung an den Menschen heran. Folgt derselbe ausschließlich seinem sinnlichen Verlangen, so erhebt er sich nicht über das Niveau des Tiers: der Mensch aber ist ein vernünftiges Wesen, er hat deshalb die Pflicht, seine Sinne und sein sinnliches Begehrungsvermögen unter die Aufsicht und die Herrschaft seiner Vernunft zu stellen. Dem entspricht die Scheidung der sittlichen Handlungen in ethische und in dianoetische, in der ein Fundamentalsatz der Aristotelischen Ethik zum Ausdruck kommt[2]). Machen wir uns zunächst diese Scheidung klar.

Alle Tugend, ἀρετή, beruht in erster Linie auf Gewöhnung: das ist die konsequente, immer wiederholte Lehre des Aristoteles. Wohl gibt es in der körperlichen Veranlagung des Menschen eine bestimmte individuelle Disposition: diese kann aber nur durch Gewöhnung entwickelt und in eine bestimmte Richtung geleitet werden. Es ist die Aufgabe der Erziehung, wie sie Eltern, Lehrern, später vor allem dem Staate zufällt, die im Menschen vorhandenen Keime zur Entwicklung zu bringen, und so die Anlagen zu bleibenden Beschaffenheiten und Zuständen, ἕξεις, umzubilden, denen die Einzeltugenden entsprechen[3]). Das menschliche Be-

---

[1]) Die ἀρετή als solche 1098^{a} 12ff. ἐνέργεια ψυχῆς; daher selbst 1102^{a} 14 ψυχῆς; daher die innere Gesinnung 1137^{a} 5ff. das Entscheidende. In der ψυχὴ τρία, nämlich πάθη, δυνάμεις, ἕξεις 1105^{b} 19ff.; die Sinneseindrücke (πάθη) wecken die in der Seele schlummernden Keime (δυνάμεις) und bilden diese zu (ἕξεις) bleibenden Zuständen aus.

[2]) 1203^{a} 4ff. die Scheidung der ἀρεταί in διανοητικαί und ἠθικαί, jene durch σοφία und σύνεσις und φρόνησις bestimmt, diese durch ἐλευθεριότης (1119^{b} 22ff.) und σωφροσύνη (als μεσότης 1221^{a} 2), d. h. durch ein im praktischen Leben bewährtes Maßhalten charakterisiert.

[3]) 1103^{a} 17 ἡ ἠθικὴ (ἀρετή) ἐξ ἔθους περιγίνεται; sie ist nicht φύσει in uns, sondern kann nur durch Gewöhnung erzogen werden; 24ff. πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους; die δυνάμεις in uns werden durch

gehrungsvermögen erstrebt naturgemäß ein volles Ausleben seiner Begierden. Es wird also entweder ein Zuviel oder ein Zuwenig dessen, was vom wirklich sittlichen Standpunkte verlangt wird, erstreben. Die Erziehung hat dementsprechend das Ziel, die rechte Mitte bei allem Handeln zu schaffen, welche hier das Zuviel, dort das Zuwenig vermeidet. Und so beruht die ethische Tugend, d. h. das durch Erziehung und Gewöhnung in die rechte Bahn gelenkte Begehren und Handeln der Psyche, auf dem Einhalten einer maßvollen mittleren Linie, welche jedes Übermaß vermeidet und welches individuell zu bemessen ist[1]).

Es ist klar, daß diese, speziell als ethische Tugend charakterisierte, psychische Betätigung nicht ohne Einwirkung der Vernunft denkbar ist. Aristoteles hebt denn auch oft hervor, daß und wie die praktische Vernunft, die φρόνησις, auf die Entwicklung der ethischen Tugend einwirkt. Indem er aber alles Gewicht auf die Gewöhnung legt, nimmt er die Einwirkung der Vernunft dem Menschen, in dem die ethische Tugend geweckt und erzogen werden soll, ab, und gibt sie dem, durch welchen diese Gewöhnung erfolgt. Ohne Einwirken der Vernunft ist also auch die ethische Tugend in ihrem Einhalten einer mittleren Linie alles Handelns nicht zu denken. Sie unterscheidet sich von der dianoetischen Tugend nur dadurch, daß die Vernunft dort von außen durch Eltern und Lehrer, durch Mahnungen

Erziehung zu ἐνέργειαι, durch Gewöhnung zu ἕξεις. Daß die Gewöhnung auf einem Gehorchen und Hören auf fremde Mahnungen beruht, wird oft hervorgehoben, daher 1102b 32 τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον — 1103a 3 ὥς περ τοῦ πατρός ἀκουστικόν τι.

1) 1104a 18 ff. ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀκόλαστος, ὁ δὲ πάσας φεύγων — ἀναίσθητός τις: so gehen alle ἀρεταί durch ὑπερβολή oder ἔλλειψις zugrunde, während sie ὑπὸ τῆς μεσότητος σώζονται; 1105b 27 εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ. Daher 1106b 36 ff. die Definition ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσεια. Über diese Näherbestimmungen der ἀρετή hernach. Vgl. dazu H. Kalchreuter, die μεσότης bei und vor Aristoteles, Diss. v. Tübingen 1911, welcher nachweist, daß die Empfehlung des Maßes und der rechten Mitte zwar seit alters her ein Grundbestandteil der griechischen Lebensweisheit ist. Aristoteles selbst ist aber zu diesem Begriffe wahrscheinlich von der Betrachtung der Natur und speziell des Stoffs gelangt, der gleichfalls zwischen zwei Extremen in seiner Evolution schwankt, während seine normale Beschaffenheit in einem μεταξύ (= μεσότης) besteht.

und Strafen, durch Gesetze und Verbote, an den einzelnen herantritt; hier dagegen der Mensch selbst als Träger der Vernunft die Aufgabe, sich zur Tugend zu erziehen, übernimmt[1]).

Aristoteles hat darüber keinen Zweifel gelassen, daß er die dianoetische Tugend des Menschen, welche auf der selbständigen Ausübung seiner Vernunfttätigkeit beruht, höher einschätzt, als die nur auf Gewöhnung beruhende ethische Tugend. Aber Aristoteles geht in seiner Ethik, wie er wiederholt hervorhebt, vom praktischen Standpunkte, vom Standpunkte des Staats aus; und hier kommt es allein darauf an, daß der Mensch tatsächlich die Tugenden, wie sie das soziale und politische Leben verlangt, ausübt; daß er demnach die ethischen Tugenden besitzt, auf Grund deren er all sein Tun entsprechend einer mittleren Linie einrichtet; daß er mit einem Worte, ein Guter, ein ἀγαθός, wird, wie ihn das Leben und der Staat verlangt[2]). Vom sittlichen Standpunkte aus betrachtet, ist es aber von viel höherem Werte, daß der Mensch nicht nur aus Gewohnheit tugenhaft ist, sondern daß er im eigensten Entschlusse, in selbständigem, vernunftgemäßem Handeln die Tugend im ganzen und die Einzeltugenden ausübt: und auch Aristoteles hat darüber, wie gesagt, keinen Zweifel gelassen.

Zeichnen wir noch mit wenigen Worten den Weg, auf dem die Vernunft bestimmend auf das Sinnenleben und das Begehrungsvermögen einwirkt. In der menschlichen Sinnensphäre ist ein unbotmäßiger und ein zu beeinflussender Bestandteil zu unterscheiden. Es kommt also darauf an, ob dieser bildungs-

---

[1]) Daher die die ἀρετή schlechthin zeichnende Definition 1136ᵇ 36ff. sowohl vom praktischen Standpunkte die μεσότης, wie vom Vernunftstandpunkte die προαίρεσις und den λόγος betont.

[2]) 1096ᵇ 32 εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νοῦ δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται. Es kommt also auf das praktische ἀγαθόν an. Es wird daher 1094ᵇ 13 auf τὸ ἀκριβές verzichtet; 1098ᵃ 26; 1104ᵃ 1ff. ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος; 1095ᵇ 2ff. ἀρκτέον ἀπὸ τῶν γνωρίμων, daher das ὅτι, nicht das διότι erstrebt. Die einzelnen Tugenden, wie sie 1115ᵃ 4ff. (γ 9ff.) behandelt sind, werden daher auch keiner spekulativen Betrachtung unterzogen, sondern ausschließlich in der Auffassung und Schätzung gegeben, wie sie im Volke die herrschenden waren. Der Zweck aller Tugendbetätigung tritt am signifikantesten beim πολιτικός in Erscheinung 1102ᵃ 5ff.: der Mensch soll ἀγαθός und τῶν νόμων ὑπήκοος werden.

und eindrucksfähige Teil stark genug ist, die Einwirkungen der Vernunft in sich aufzunehmen[1]). Spiegeln die Sinne auf Grund eines bestimmten Vorstellungsbildes, einer φαντασία, dem Begehren ein zu erstrebendes Angenehmes oder Gutes vor, so ist es Sache der Vernunft, die Bedingungen zu prüfen, unter denen jenes Begehrte zu erstreben und zu erreichen ist. Daher Aristoteles wiederholt hervorhebt, daß die Feststellung des erstrebten Gutes Sache des Begehrungsvermögens ist, daß der Vernunft dagegen die Prüfung zukomme, ob und unter welchen Bedingungen dieses scheinbar Gute wirklich zu erstreben sei[2]). Hier bildet der Entschluß der Vernunft, aus ihrer Isolierung herauszutreten und in das Sinnesleben einzugreifen, die προαίρεσις, das entscheidende Moment. Und auf diesem Entschlusse beruht nicht nur die Prüfung des einzelnen Falls, von ihr geht die dauernde Beeinflussung der ganzen ethischen Disposition des Sinnenlebens aus, daher die bekannte Definition lautet: „Tugend ist die auf Vernunftentschluß beruhende dauernde Beschaffenheit (nämlich des Sinnenlebens), welche letztere auf einer mittleren Linie sich bewegt, indem sie zwei Übel, das Zuviel und das Zuwenig, vermeidet, und durch Vernunfterwägung bestimmt ist". Um aber auf das ethische Handeln der niederen Psyche, sei es in einem einzelnen Falle, oder in dauernder Beeinflussung, einwirken zu

---

[1]) Es heißt 1102 b 29 vom ἄλογον μόριον der ψυχή, daß es διττόν ist. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. Dieses πειθαρχικόν der Sinnensphäre bemächtigt sich die Vernunft, um dasselbe ihren Erwägungen und Bestrebungen zugängig und gefügig zu machen.

[2]) Die durch die Sinneseindrücke erregten πάθη 1105 b 21 bringen das Gefühl der ἡδονή oder λύπη und spiegeln ein ἡδύ oder ἀγαθόν als erstrebenswert vor, διωκτόν oder φευκτόν 431 b 3. Hier ist die unmittelbar wirkende αἴσθησις, oder μνήμη und ἐλπίς tätig 247 a 24; 702 a 5; 1173 b 16 ff.; 1370 a 27 ff. Das Medium der φαντασία bei der ὄρεξις wird immer betont 432 b 15; 433 b 28. Anderseits wirkt auch die Vernunft auf das ὀρεκτικόν durch die φαντασία, daher wiederholt die letztere als von ὄρεξις und νόησις ausgehend 433 b 29 die φαντασία ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική; 702 a 18 ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως. Die ὄρεξις oder βούλησις (der Wunsch, wie er im ὀρεκτικόν entsteht) 1111 b 26 τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις (der Vernunft) τῶν πρὸς τὸ τέλος; 1112 b 12, 30; 1113 b 3; sehr bezeichnend 1226 b 17 ἅπαντες γὰρ βουλόμεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλόμεθα ταῦτα προαιρούμεθα; 1224 a 8: die vernünftige προαίρεσις tritt zu dem sinnlichen Wunsche hinzu.

können, muß sie sich selbst in diese niederen Sphären herabbegeben. Und das geschieht, indem sie eben derselben Vorstellungsbilder sich bedient, der φαντασίαι, auf Grund deren das sinnliche Begehrungsvermögen sich wirksam erweist. Haben wir früher gesehen, daß die φαντασία auf der Grenze der Sinnen- und der Vernunftsphäre steht, so ist es erklärlich, daß die Vernunft in ihrem Entschlusse, in das Sinnenleben einzugreifen, eben der φαντασίαι sich bemächtigt, um durch Prüfung und Reinigung derselben das Begehrungsvermögen zu beeinflussen, zu modifizieren, zu bestimmen. Daher betont Aristoteles immer wieder, daß die Vernunft ebenso wie das Begehrungsvermögen durch das Medium der φαντασία wirkt, und daß jene eben durch diese das Begehren zum Maßhalten treibt[1]). Indem sich so die Vernunft in die Sinnensphäre hineinbegibt, setzt sie sich der Gefahr aus, in jener sich zu verlieren. Daher die Einwirkung der Vernunft keineswegs stets oder nur der Regel nach Erfolg hat: sie wird oft genug von der Kraft der Sinnlichkeit überwältigt und muß auf jede dauernde Beeinflussung verzichten[2]).

---

[1]) Über die προαίρεσις handelt besonders 1111ᵇ 4 ff. (γ 4 ff.) Sie ist etwas ἑκούσιον (über dieses 1109ᵇ 30 ff.), beruht also auf dem freien Entschlusse des νοῦς. Sie ist demnach entgegengesetzt der Sinnensphäre (ἐπιθυμία und θυμός 10 ff. Sie kommt hauptsächlich in der ἐγκράτεια zum Ausdruck, über die 1145ᵃ 15 ff. (η 1 ff.). Der ἀκρατής πράττει ἐπιθυμῶν, aber προαιρούμενος οὔ; dagegen der ἐγκρατής προαιρούμενος, aber ἐπιθυμῶν οὔ 1111ᵇ 13 ff.: in der προαίρεσις vollzieht sich eben ein Kampf des νοῦς mit der Sinnensphäre. Denn die προαίρεσις ist 1112ᵃ 15 μετὰ λόγου καὶ διανοίας; sie ist aber nicht eine Funktion der reinen Vernunft, sondern der φρόνησις, der praktischen Vernunft, daher ihr βουλεύεσται 1112ᵃ 30 περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν πραπτά; 1112ᵇ 30 περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν, was im folgenden ausgeführt wird. Definition 1113ᵃ 9 ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν. Das βουλεύεσθαι geht vom νοῦς selbst aus: da dieser aber selbständig keine körperlichen Bewegungen veranlassen kann, wendet sich derselbe durch das Medium der φαντασία an das ὀρεγεσθαι oder das ὀρεκτόν und beeinflußt so das Begehren bzw. das Handeln. Daher 433ᵃ 13 zwar νοῦς und ὄεξις ἄμφω κινητικά, jener aber 9 ff. stets erst durch die φαντασία wirkend.

[2]) 1106ᵇ 29 Vergleich mit dem pythagoreischen πέρας ἄπειρον. Das Gute entsteht dadurch, daß die Materie (die Sinnessphäre) durch das κατορθοῦν des hinzutretenden νοῦς rektifiziert wird. Oft aber das ἄλογον μέρος 1102ᵇ 16 μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

Ethik und Politik werden von gleichen Gesetzen beherrscht. Denn was die Ethik in bezug auf das Individuum verfolgt und bezweckt, ihn zu einem guten zu machen, in dem sie zunächst durch Gewöhnung, sodann durch eigene Entschließung den Menschen zur Einhaltung eines vernunftgemäßen Handelns bewegt, das bezweckt die Politik in bezug auf die Gesamtheit der Angehörigen eines Staats. Dieselben sollen zu guten Staatsbürgern erzogen werden, indem sie den vernünftigen Normen, welche der Staat aufstellt für das Tun der Gesamtheit, zunächst aus Gewöhnung, sodann aus freiem Entschluß und in Verständnis für die Aufgaben und Zwecke des Staats sich unterordnen. Aristoteles hat deshalb auch nicht nur in Verfolg seiner ethischen Untersuchungen wiederholt darauf hingewiesen, daß die Ethik ein organischer Bestandteil der Politik sei, er läßt auch umgekehrt die letztere nur als die von höheren Gesichtspunkten getragene ethische Wissenschaft erscheinen [1]).

Die Darstellung des Aristoteles kann den Eindruck erwecken, als ob es bei der Scheidung der Tugenden in ethische und dianoetische sich um zwei völlig getrennte Gebiete von Einzeltugenden handle [2]). Das ist, wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, in Wirklichkeit nicht der Fall. Nicht um zwei voneinander geschiedene Gebiete, sondern um zwei Rangstufen des ethischen Tuns handelt es sich. Es ist allein die Vernunft des Menschen, welche den sittlichen Wert der psychischen Energie und ihres Handelns bestimmt. Diese menschliche Vernunft tritt in verschiedenen Graden der Kraft, der Unmittelbarkeit, der Freiheit auf; und danach ist auch das ethische Tun des Menschen ver-

---

[1]) 1094^b 26 für die Ethik die κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτωνική — ἡ πολιτική; 1141^b 23 ff.; 1094^b 6 τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων; daher 1181^b 6 ff. der Übergang zur Politik. Vorbereitend für diese ist die Abhandlung über die δικαιοσύνη 1129^a 1 ff. (in dieser 1129^b 26 die ἀρετὴ τελεία enthalten; 1137^a ^{a} 31 ff. τὸ ἐπιεικές) und über die Freundschaft 1155^a 1 ff. (Buch θ und ι). Vgl. hierzu O. Willmann, Aristoteles als Paedagog., Berlin 1909; v. Arnim, d. polit. Theorien d. Altert., Wien 1910, S. 77 ff.

[2]) 1103^a 14 διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὔσας, τῆς μὲν διανοητικῆς, τῆς δ' ἡ θικῆς: über die erstere eingehend 1138^b 18 ff. (Buch ζ): 1138^b 35 τὰς δὲ τῆς ψυςῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν, τὰς δὲ τῆς διανοίας —; die letzteren empfangen 1103^a 15 ἐκ διδασκαλίας τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν und bedürfen deshalb ἐμπειρίας καὶ χρόνου, während die ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται.

schieden zu werten. Da die Vernunft das Göttliche in uns ist, so hat jede Einwirkung derselben auf die Sinnensphäre der menschlichen Psyche den Zweck, das niedere Empfinden und Begehren dieser in die reinen Höhen vernünftigen Denkens zu erheben, das irdische Leben zu einem Leben in Gott umzugestalten. Die höchste Stufe dieser Vernunfteinwirkung ist aber jene Freiheit der Entscheidung, in der der Mensch, in tiefster Erkenntnis des wahrhaft Göttlichen, was hier von ihm verlangt wird, und in eigenstem Entschlusse, das durch die Vernunft geforderte und geregelte Leben zu dem seinen macht. Damit löst er sich aus dem Zwange und aus den Banden, in welche ihn die Erziehung geschlagen hat, um in das Reich der Freiheit, wie es durch die Gottheit selbst bestimmt wird, einzutreten[1]).

Daß die Scheidung in ethische und dianoetische Tugenden in diesem Sinne verstanden werden muß, das hat Aristoteles selbst darin zum Ausdruck gebracht, daß er als dianoetische nicht Einzeltugenden anführt, sondern statt ihrer nur die Vernunft selbst einer Betrachtung unterzieht. Die Vernunft tritt in verschiedenen Formen und Beziehungen auf, die sie in höherem oder niederem Werte erscheinen läßt. Und diese verschiedenen Arten und Rangstufen, in denen die Vernunft sich manifestiert, will Aristoteles genauer untersuchen und prüfen[2]). In der Verbindung der Vernunft mit der Materie, mit der Sinnensphäre des Leibes und der niederen Psyche, tritt die Vernunft aus ihrer

---

[1]) Hiermit hängt die Frage zusammen, ob Aristoteles Determinist oder Indeterminist. Die Betonung der προαίρεσις 1112^{a} 16 (μετὰ λόγου); 1139^{a} 23 (ὄρεξις βουλευτική) und die Bekämpfung des Platonischen Satzes, daß niemand ἑκὼν sündigt 1113^{b} 3 ff. (daher ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή oder τὸ πράττειν, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία) zeigt, daß er prinzipiell für die Freiheit des Willens eintritt; 1114^{a} 31; 1106^{a} 1. Daher die Berufung auf das allgemeine sittliche Bewußtsein 1106^{b} 2. Doch ist sein Standpunkt nicht konsequent: alle πάθη (ὀργή, φόβος, θράσυς, φθόνος, χαρά, φιλία, μῖσος, πόθος, ζῆλος, ἔλεος usw.) will er von der sittlichen Beurteilung ausschließen; sie sind 1105^{b} 29 weder ἀρεταί noch κακίαι.

[2]) 1139^{a} 6 ff. führt aus, daß im vernünftigen Teile der ψυχή (τὸ λόγον ἔχον) zwei Bestandteile zu unterscheiden sind: ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα. Jenes wird als τὸ ἐπιστημονικόν, dieses als τὸ λογιστικόν charakterisiert: denn das λογίζεσθαι (oder βουλεύεσθαι) findet nicht statt περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. Es kommen hier 1138^{b} 14 ff. fünf τρόποι in Betracht, οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, nämlich τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.

Isolierung heraus: sie verläßt das Gebiet des Seienden, des Ewigen, auf welches sie ihrer Natur nach angewiesen ist, um sich in die Welt des Wandelbaren und Vergänglichen zu begeben. Diese Beziehung der Vernunft zum irdischen Leben wird von Aristoteles als φρόνησις, d. h. als praktische Vernunft bezeichnet. In ihr muß die reine Vernunft, das Göttliche in uns schlechthin, einen Teil ihrer selbst aufgeben: sie wird selbst damit in das irdische Wesen und in dessen Übel und Böses verstrickt[1]). Und mit dieser Beziehung der Vernunft auf das Handeln des praktischen Lebens auf gleicher Stufe steht das Denken selbst, soweit es sich wieder in die irdischen Verhältnisse hineinbegibt. Die Meinung, die δόξα kann falsch oder wahr sein, je nachdem sie sich von der Materie gefangen nehmen läßt, oder sie zu überwinden vermag[2]). Jene, die φρόνησις, und diese, die δόξα, unterscheiden sich nur so, daß die eine dem menschlichen Handeln gilt und es sich demnach bei ihr um Gut oder Schlecht handelt; die andere dagegen auf das Denken selbst sich bezieht und so die Begriffe Wahr oder Falsch im Auge hat.

Wenn sich hierin die Vernunft den Dingen der Sinnenwelt und ihrer Vergänglichkeit zuwendet, in denen sie Gefahr läuft, sich selbst zu verlieren, so gibt es andere Gebiete, in denen sie sich in geringerem oder vollkommenerem Grade in ihrer Göttlichkeit zu behaupten versteht. Dahin gehört vor allem das weite Gebiet der Technik und der Kunst, die τέχνη. Denn auch der Künstler folgt der ihm einwohnenden Vernunft. Sind die Formen, die εἴδη, als das eigentlich Beherrschende und Seiende, und damit als das wahre Reich der Vernunft anzusehen, in dem sie lebt und nachschöpfend sich betätigt, so bleibt der Künstler der Vernunft treu: denn sein Schaffen hat den Zweck, die Form, welche in seiner Seele als das ewig Vernünftige lebt, in seinem technischen und künstlerischen Schaffen zum Ausdruck zu bringen.

---

[1]) Über die φρόνησις 1140ª 24 ff. Dem φρόνιμος kommt zu τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, speziell in bezug auf ein schon feststehendes τέλος; daher die σωφροσύνη eine passende Bezeichnung für dieses φρονεῖν, welches τὰ πρακτά betrifft.

[2]) 1140ᵇ 24 die φρόνησις gehört selbst zum δοξαστικόν· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις; 1139ᵇ 17 ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι; 100ᵇ 7; 431ᵇ 7; 433ª 14; 434ª 8.

So ist z. B. für den Baumeister, der ein Haus baut, das Bestimmende die in seiner Seele ruhende Idee oder Form des Hauses: ihr folgt er, sie sucht es zu realisieren. In der Form, dem εἶδος, bleibt er im Gebiete des Seienden, des Ewigen, der Vernunft[1]).

Je reiner nun die Vernunft diesem Reiche des Unwandelbaren und Ewigen treu bleibt, desto unverfälschter bewahrt sie ihre Göttlichkeit. Das Wissensgebiet oder die Wissenschaft, ἐπιστήμη; die Weisheit, σοφία; und die Vernunft schlechthin, νοῦς[2]), die von Aristoteles als drei verschiedene Gebiete des Wissens und Denkens geschieden werden, repräsentieren diese höchste und reinste Form der Vernunftstätigkeit: ihnen weist Aristoteles den höchsten Rang an. Denn die Wissenschaft hat die Aufgabe, die Prinzipien der einzelnen Wissensgebiete auf ihren Vernunftgehalt zu prüfen und zu vergleichen[3]); die Weisheit ist der Ausdruck für diejenige Geistesrichtung des Menschen, welche im Gegensatz zur φρόνησις, der praktischen Vernunft, die Welt in ihrem Werden und Sein vom Standpunkte der reinen Vernunft zu erfassen sucht[4]), die Vernunft schlechthin endlich

---

[1]) Über die τέχνη 1140ᵃ 1 ff. Auch sie bezieht sich auf τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, sie wird als ποίησις von der πρᾶξις, der die φρόνησις gilt, unterschieden. Alle τέχνη ist eine μετὰ λόγου verbundene ποιητικὴ ἕξις und bezieht sich stets auf γένεσις und zwar weder τῶν ἐξ ἀνάγκης, noch τῶν κατὰ φύσιν ὄντων. Wohl aber ahnt sie die φύσις nach 194ᵃ 21. Ihre Beziehung zur Form 1032ᵃ 32 ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ, daher 1032ᵇ 11 ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας (d. h. οἰκίας τὸ εἶδος 1070ᵃ 15); daher 1034ᵃ 24 geradezu ἡ τέχνη τὸ εἶδος. Das Beispiel des Hauses oft, daher allgemein 1140ᵃ 7 ἡ οἰκοδομικὴ τέχνη.

[2]) Über ἐπιστήμη 1139ᵇ 18 ff.; über σοφία 1141ᵃ 9 ff.; νοῦς 1140ᵇ 31 ff.

[3]) Die ἐπιστήμη bezieht sich auf τὰ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν 1139ᵇ 21, also auf das Reich des Ewigen: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστόν· ἀΐδιον ἄρα. Sie ist aber 25 διδακτή, τὸ ἐπιστητόν μαθητόν, daher entweder ἐπαγωγή (diese vom καθ' ἕκαστον aufwärtsgehend bis zum καθόλον, daher selbst ἀρχὴ τοῦ καθόλου), oder συλλογισμός abwärtsführend (ἐκ τῶν καθόλου) nötig. Eben als ἕξις ἀποδεικτική 32 handelt sie zwar 1040ᵇ 31 περὶ τῶν καθόλου καὶ τῶν ἐξ ἀναγκης ὄντων, betrifft aber nicht die höchsten und letzten Prinzipien alles Denkens, die ἀρχαί κοιναί, sondern nur die den einzelnen Wissenschaftszweigen οἰκεῖαι ἀρχαί, d. h. die ὁρισμοί.

[4]) Die σοφία 1141ᵃ 9 ff.; 17 δεῖ τὸν σοφόν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥςτ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥς περ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. Da aber auch die σοφία noch περὶ ἐνήων der ἀπόδειξις sich bedient 1141ᵃ 2, so kann sie nicht das höchste Denken sein, welches letztere nur die höchsten ἀρχαί selbst betrifft und keines Beweises bedarf.

ist das Göttliche selbst, welches in der menschlichen Seele ruht; welches die Formen und Begriffe, als die göttlichen Gedanken, nachzudenken und schöpferisch zu reproduzieren vermag; welches seiner göttlichen Wesenheit und seines Zusammenhangs mit der höchsten Gottesvernunft sich bewußt bleibt. Dieser menschlichen Vernunft in ihrer reinsten und vollkommensten Form kommt es zu, in den höchsten Prinzipien alles Denkens und Seins zu leben; die ewigen und unwandelbaren Denkgesetze begrifflich zu konzipieren und zu formulieren; und so allen andern Wissensgebieten die untrüglichen Richtlinien zu weisen. In dieser seiner höchsten, in seiner göttlichen Tätigkeit handelt und schafft der menschliche Geist intuitiv. Sein Denken ist ein Schauen: und was er hier schaut, ist absolute Wahrheit, axiomatische Gewißheit [1]).

Ist es auch die Bestimmung und das Los der menschlichen Vernunft, solange sie mit dem irdischen Leibe vereinigt ist, in der Regulierung und Rektifizierung der sinnlichen Bestrebungen sich zu betätigen, so soll sie doch in dieser Verbindung mit der Materie sich nicht vollständig absorbieren. Sie soll und will selbständig sein, selbständig leben und schaffen, und das kann sie nur in jenem Schauen ihrer selbst, in der θεωρία. In dieser Versenkung in sich selbst, in dem Denken ihrer eigensten göttlichen Gedanken, erfüllt die reine Vernunft ihre wahre Bestimmung. Es ist deshalb erklärlich, daß Aristoteles dieses intuitive Schauen ihrer eigensten Gedanken als den eigentlichen Höhepunkt alles psychischen Lebens erfaßt und bezeichnet. Und so vereinzelt im irdischen Dasein die Momente sind, in denen die menschliche Vernunft, gesammelt und in sich ruhend, sich selbst erkennt und ihrer wahren Natur sich bewußt wird, so göttlich und überirdisch sind diese Augenblicke doch [2]). Je nüchterner Aristoteles

[1]) Die höchsten Prinzipien, die κοιναὶ ἀρχαί oder ἀξιώματα, gehören allein dem νοῦς als solchem 1141ª 7. Alle ἀρχαί tragen den Grund ihres Seins in sich selbst und sind ἄμεσα, unvermittelt: „sie liegen δυνάμει im νοῦς, der sie aus den Tatsachen gewissermaßen abliest". (Consbruch.) Über seine Intuition der ἄμεσα Siebeck a. a. O. 80; Consbruch, Festschr. d. Stadtgymn. Halle f. d. 47. Vers. D. Philol. Halle 1903. S. 74ff.; R. Herbertz, Studd. zum Methodenprobl. Köln 1910. S. 37ff.

[2]) 1178ᵇ 1ff. τῷ θεωροῦντι sind die irdischen Dinge nur hinderlich; die θεωρητική gibt allein 1177ª 27 αὐτάρκεια; 32 ὁ σοφὸς καθ' αὑτὸν ὢν δύναται θεωρεῖν; 1177ᵇ 1ff. παρὰ τὸ θεωρῆσαι existiert für ihn nichts anderes; 19 ἡ τοῦ

im übrigen das Leben und die Lebensverhältnisse beurteilt, um so ergreifender wirken jene Worte, in denen er diese Augenblicke des Gottschauens preist. Sie führen den denkenden Geist weit hinaus über alles Vergängliche und Wesenlose irdischer Triebe und irdischer Lust, und schaffen in ihm das unaussprechliche Gefühl einer höheren Glückseligkeit, die alle Lust- und Glücksempfindung der, im irdischen Leben haftenden, Seele weit hinter sich läßt. Und diese Augenblicke höchster beseligender Eudämonie geben, so vereinzelt sie auch sind, dem Geiste eine Ahnung dessen, was ihm im Jenseits bevorsteht. Wenn alle irdischen Hüllen gefallen, aller Lug und Trug des Diesseits überwunden ist, dann wird die menschliche Vernunft in sich gesammelt; und von aller Materie und allen Sinnenbanden befreit, mit der höchsten Gottesvernunft sich vereinen. Sie wird in ihre eigenste Natur und Wesenheit heimkehren, um fortan in der absoluten Energie des Vernunftdenkens teilzunehmen am reinen Gottesgedanken [1].

Die Aristotelische Ethik wird durch den Entwicklungsgedanken bestimmt und charakterisiert, der in ihm zum Ausdruck kommt. Es gibt Stufen und Phasen einer aufwärts-

νοῦ ἐνέργεια θεωρητική (1153ᵃ 1 αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι) οὖσα ist allein αὐταρκες καὶ σχολαστικόν (1177ᵇ 4 ἐν σχολῇ) καὶ ἄτρυτον und beseligend. Diese θεωρητικὴ δύναμις gehört 413ᵇ 24 einem ἕτερον γένος, eben dem νοῦς an; ihr τέλος ist 993ᵇ 20 ἀλήθεια; sie ist die höchste Lebensform 1095ᵇ 19, ὁ θεωρητικὸς βίος ist der des φιλόσοφος. Aber auch im Leben des Denkers sind die Augenblicke dieser Versenkung in sich selbst selten 1072ᵇ 24 ff. (ποτέ), während das göttliche Denken sich stets in diesem Zustande befindet. Diese eigenste Energie der Vernunft hat die Wahrheit 993ᵇ 20; 993ᵃ 30 und damit zugleich das Göttliche τὰ θεῖα 645ᵃ 4, d. h. die Begriffe im Auge.

[1]) Die τελεία εὐδαιμονία als θεωρητική und ἐνέργειά τις aus dem seligen Leben der Götter und deren ἐνεργεῖν erwiesen 1178ᵇ 7 ff.; denn den Göttern bleibt nur die θεωρία 21; und die menschliche Eudämonie ist, soweit sie der göttlichen συγγενεστάτη, die höchste 22. Der Götter ἅπας βίος ist μακάριος, der menschliche ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει; alle andere ζῷα sind solcher εὐδαιμονία unteilhaft; daher θεωρεῖν = εὐδαιμονεῖν, ἡ εὐδαιμονία θεωρία 28 ff.; die θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ κράτιστον 1072ᵇ 24 ff.; sie ist die ἡδίστη τῶ κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν 1177ᵃ 23; ihr, als der τελεία εὐδαιμονία gilt die Schilderung 1177ᵃ 13 ff.; 644ᵇ 32. Ein solcher im θεωρεῖν sich bewegender βίος ist übermenschlich, etwas θεῖον, ein θεῖος βίος 1177ᵇ 26 ff. Aber der Mensch soll ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. Über die Rückkehr der Individualseele in die göttliche Vernunftsubstanz oben S. 432 ff.

führenden Evolution, die der Mensch im himmelwärts ringenden Kampfe seiner Seele emporklimmen soll[1]). Wird seine rein sinnliche Natur durch Erziehung und Übung in die Schablone eines gewohnheitsmäßigen Handelns, wie es Gesellschaft und Staat verlangt, hineingezwängt, so soll der denkende Mensch auf dieser niederen Stufe ethischer Tugend nicht stehen bleiben.

„Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht
Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.“

Im eigensten Denken und Ringen soll der Mensch sein Tun zu einem von vernünftigen Grundsätzen getragenen Handeln gestalten. Nicht die gemeine Gewohnheit, nicht die traditionelle Sitte soll sein Leben in Banden schlagen, er soll in freiem Entscheiden all sein Tun den Bindungen eigensten Vernunftwillens unterwerfen. Damit erhebt sich der denkende Mensch aus dem niedrigen Niveau gemeiner Sitte und stumpfer Gewohnheit zur selbständigen Persönlichkeit; sein Handeln wird ein charaktervolles; seine Tugend das eigenste Produkt seines Willens; sein Leben die Schöpfung der Vernunft[2]). Aber auch damit ist für Aristoteles noch nicht der Höhepunkt psychischer Betätigung erreicht. Denn höher noch und näher der Gottheit steigt der Mensch empor, wenn er alles irdische Treiben in seinem wesenlosen Scheine hinter sich läßt, und, in die Tiefen der Gottesvernunft sich versenkend, seiner eigenen Gottesnatur sich bewußt wird. Diese Momente intuitiven Schauens und höchster Glückseligkeit geben dem Geiste die Ahnung dereinstiger völliger Vereinigung mit der höchsten Gottesvernunft.

Der Entwicklungsgedanke, wie er so in der Ethik zum Ausdruck kommt, ist charakteristisch für die ganze Weltanschauung des Aristoteles. Alles Sein und Werden steht unter

---

[1]) Auf die Beschränktheit des ethischen Standpunkts des Aristoteles kann hier nicht näher eingegangen werden. Ich erinnere deshalb nur an die Ausschließung der Sklaven, die Beschränkung auf die Hellenen, die Minderwertung des Weibes.

[2]) Diese ἀρετή tritt damit als ἡ κυρία 1144[b] 1 ff. der φυσική gegenüber. Daher die Definition dieser ἀρετὴ κυρία als ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, d. h. ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις. Damit wird der Mensch ἁπλῶς ἀγαθός: ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι (d. h. alle Einzeltugenden) ὑπάρξουσι. Die einheitliche Vernunft, welche der denkende Mensch zur alleinigen Richtschnur seines sittlichen Handelns macht, wird alle individuellen Unterschiede, wie sie in der sinnlichen Natur begründet sind, ausgleichen und das Leben zu einem einheitlichen, sittlich guten gestalten.

dem Zeichen der Evolution. Aus einem einheitlichen Prinzipe, welches als göttlicher Anfang, als ἀρχή, außer allem kosmischen Sein, und über Raum und Zeit steht, entwickelt sich die Welt in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihres Werdens und Lebens. Denn abwärts steigend schafft sich die höchste transzendente Gottheit in den himmlischen Sphären und ihren persönlichen Trägern Mittler und Mandatare, denen die Aufgabe zufällt, die göttlichen Pläne und Gedanken der Verwirklichung entgegen zu führen. Zur vollen Ausführung des Weltenplans bedarf es aber der Materie: und in ihr offenbart sich der Entwicklungsgedanke in besonders signifikanter Weise[1]). Die Scheidung des Stoffs in die vier Elemente; die Bildung der unorganischen und der organischen Natur; die Schöpfung der Pflanzen und Tiere; die Gestaltung der Psychen in ihrer aufwärts strebenden belebenden, beseelenden und vernünftigen Betätigung: alle diese verschiedenen Momente kosmischen Werdens und Lebens sind ebenso viele Stufen einer immer höher sich entfaltenden Evolution. Schrittweise wird die Materie aufwärts geführt, um Trägerin immer höherer Formen zu werden, die schließlich zur Gottheit selbst hinaufführen[2]).

Diese Evolution, die sich wie eine kontinuierliche Entwicklungsreihe darstellt, erhält dadurch ihr einheitliches charakteristisches Gepräge, daß sie wieder von einem Bewegungsprinzip, einer ἀρχή, bestimmt wird, die als absolute Energie alle energetische Betätigung im Kosmos auslöst. Jene höchste Gottheit läßt eben, als Energie schlechthin, aus der unendlichen Fülle ihrer Kraft eine Bewegung hervorgehen, die, als eine niemals erlöschende und erlahmende, in die Materie und durch dieselbe sich fortpflanzt und erhält. Es ist eine und dieselbe Energie, die durch das Medium der himmlischen Sphären alle

[1]) Vgl. hierzu Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos., S. 120, der mit Recht von einem Monotheismus des Geistes spricht, welcher den Dualismus nicht ausschließe, sondern fordere.

[2]) Vgl. hierzu Hans Meyer, der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. Bonn 1909. Windelband a. a. O. 115 f. bemerkt, daß Aristoteles das Substanzproblem, wie hinter den wechselnden Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen ein einheitliches und bleibendes Sein zu denken ist, durch einen Beziehungsbegriff, den der Entwicklung, gelöst habe.

Phasen der Weltevolution bedingt und beherrscht. Aber aus der Verbindung dieser göttlichen Energie mit der spröden, nie völlig zu überwindenden, Materie erklärt es sich, daß die göttlichen Gedanken nicht vollkommen realisiert werden. Denn alle Verschiedenheiten individueller Formen, alle Zufälligkeiten und Abnormitäten, die uns an den Gestalten der Dinge, in dem Tun der lebenden Wesen, im ethischen Handeln der Menschen, in den Zufällen des Lebens entgegentreten, sind durch die Materie bedingt, deren die göttliche Energie zur Ausgestaltung ihrer Absichten und Pläne bedarf[1]).

Denn es sind die göttlichen Gedanken und Pläne, die in und an der Materie die Verwirklichung erstreben, welche in allen Entwicklungsphasen der Welt sich offenbaren. Und diese göttlichen Gedanken, welche, als die ewig unveränderlichen Formen und die unantastbar wahren Begriffe, die wandelbare Materie beherrschen und gestalten, erheben auch den Stoff, der seiner Natur nach nichts mit Göttlichem gemein hat, zum Träger des wahrhaft Seienden. Durch die Verbindung der Formen, als der Gottesgedanken, mit der Materie kommt in die letztere selbst ein Ewiges, ein Wahres, ein Seiendes. Diese Formen und Begriffe haben metaphysischen Wert. Sie existieren allein in vollkommener Reinheit und in aller Fülle im Denken der höchsten Vernunft. Vermag der menschliche νοῦς, in seinem Wesenszusammenhange mit dem göttlichen νοῦς, die Formen und Begriffe in sich zu reproduzieren, wie kann man da zweifeln, daß jene Weltvernunft selbst, in ihrer absoluten Denkenergie, jene Ideen in sich trägt und als bleibendes Gut besitzt? In reiner Vollkommenheit leben diese Formbegriffe allein im Denken der Weltvernunft. Und seit Ewigkeit her schafft die letztere aus ihrer Energie in immer neuen und andern Nachbildungen die Individualformen, die, weil an die Materie gebunden, niemals

---

[1]) Über die τύχη (vgl. v. Peter, d. Probl. d. Zufalls in d. griech. Philos. Diss. v. Jena 1910) die individuellen Verschiedenheiten und die Abweichungen von den Normen der Natur, vgl. M. Consbruch im Arch. f. Gesch. d. Philos. 5, 302 ff.; Br. Bauch, Substanzprobl. Heidelb. 1910. S. 262 ff. Wie weit Aristoteles dabei durch die in der Volksanschauung wurzelnden Voraussetzungen beeinflußt ist, mag dahingestellt bleiben. Auch F. Lange, log. Studd. 1 ff., weist darauf hin, daß Aristoteles ein Problematisches in den Dingen kennt.

den wahrhaft göttlichen Typus der Urform wiederzugeben vermögen[1]).

Die Gottesvernunft kann nur als eine reale Substanz verstanden werden. Man mag sie immateriell nennen, weil sie weder mit der irdischen Materie der Elemente, noch mit dem Äther, aus dessen Stoffe die himmlischen Sphären gebildet sind, etwas gemein hat; sie ist auch körperlos, da sie jeder sichtbaren und greifbaren Bildung sich entzieht: antikes Denken kann sie nur substantiell erfassen. Und als Substanz unterwirft sie sich selbst den Bedingungen, die sie allem kosmischen Werden gesetzt hat. Sie kann nur durch unmittelbare Berührung sich tätig erweisen. Wohl aber kann sie als energetische Kraft ihre Wirkung übertragen, und diese Energieübertragung haben wir in den Ätherregionen kennen gelernt. Die volle göttliche Energie des transzendenten νοῦς überträgt sich allein auf den Fixsternhimmel, eben weil dieser allein räumlich mit dem νοῦς sich berührt. Aber die so übernommene Energie kann diese höchste Himmelssphäre wieder der angrenzenden Sphäre weitergeben, und so ein stufenweises Abwärtssteigen der einen Gottesenergie bewirken[2]). Aber in diesem Abwärtssteigen der göttlichen Energie und deren Einzelbetätigungen erfolgt doch eine Abschwächung. Die höchste Vernunftsubstanz, wie sie allein dem außerkosmischen Weltprinzip, dem Gott schlechthin, zukommt, ist eine höhere, als die Substanz, aus der die himmlischen Sphären und der persönliche Träger gebildet sind. Niemals wird der Name Äther auf den überkosmischen Νοῦς angewandt. Und diese Doppelstufe göttlichen Ranges wird konsequent festgehalten. Aus der Äthersubstanz empfängt die vegetative und sensitive Psyche von Pflanzen und Tieren ihre Existenz: die menschliche Vernunft stammt allein

[1]) Nur so erklärt sich das Verhältnis der allgemeinen Begriffe, der Gattungen und Arten, als der κοινά oder der καθ' ὅλου, zu den Individualformen der irdischen Dinge.

[2]) Daher die Hervorhebung vom νοῦς 1072b 21, daß er θιγγάνων καὶ νοῶν νοητός wird; dieses Postulat des θιγγάνειν gilt für den νοῦς als Energie, daher das unmittelbare Berühren des νοῦς mit dem πρῶτος οὐρανός oben S. 369; es gilt aber auch für den menschlichen νοῦς. 1177b 30ff. εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. Die Verbindung des menschlichen νοῦς mit dem göttlichen ist auch für Aristoteles ein Mysterium, daher er sich jeder Äußerung hierüber enthält.

aus der höchsten Gottessubstanz. Und damit erhebt sich der Mensch unendlich weit über alle übrigen Dinge und Wesen. Aber gerade dieser Zusammenhang der individuellen Vernunftsubstanz des einzelnen mit der absoluten Vernunftsubstanz der höchsten Gottheit gibt dem Menschen die Möglichkeit, die Formen und Begriffe, welche rein und vollkommen allein in der Gottesvernunft leben, getrübt und unvollkommen in unendlichen Wiederholungen in den Dinggestaltungen sich manifestieren, auch seinerseits annähernd rein in sich zu erzeugen. So vollzieht sich in der menschlichen Vernunft eine Identifikation von Sein und Denken: das wahrhaft Seiende an den Dingen, ihre Form, ihr εἶδος, wird von der menschlichen Vernunft in sich aufgenommen, in sich erzeugt, und damit allmählich das Denken Gottes selbst in seinen Einzelideen und Gedanken im menschlichen Denken reproduziert[1]).

In dieser Erhebung des Menschen über das Niveau alles Werdens und Lebens wird er selbst zur letzten und höchsten Form, zum reinsten und vollkommensten Gedanken Gottes. In ihm kommt der Zweck, welcher der Gottesvernunft im Weltenplane vorschwebt, am unverfälschtesten zum Ausdruck[2]). Und dieser Zweck, welcher als Absicht, als Plan, als einheitlicher Gedanke vor allem Weltentstehen in der Gottesvernunft ruht, wird in dem stufenweise Aufwärtsführen der Materie zu immer höheren Gebilden realisiert. In der Lehre von der ewigen und prinzipiellen Gleichberechtigung der Materie mit der Gottesvernunft hat Aristoteles sich auf den Boden einer dualistischen Weltanschauung gestellt: in der Überwindung der Materie und in ihrer Erhebung zum Mittel für die Durchführung der göttlichen Pläne hat er einen entscheidenden Schritt vorwärts zur monistischen Welterklärung getan[3]).

---

[1]) Die objektiven Formbegriffe der realen Dinge — als das Vernünftige und Seiende dieser — werden in die subjektive Vernunft übernommen; damit geht die objektive Vernunft (in den Dingen) in die subjektive des denkenden Geistes über. Vgl. dazu Siebeck, a. a. O. 46; 74f.

[2]) 1141ª 33 spricht dem Menschen nur die Inferiorität gegenüber den persönlichen Trägern der Himmelssphären zu: im übrigen gilt es als selbstverständlich, daß der Mensch das höchste und letzte Produkt der Weltevolution: alles andere ist eigentlich nur dieses letzten Zweckes wegen da.

[3]) Betreffs des doppelten Zwecks verweise ich auf das oben S. 365 und S. 391 Gesagte.

Für uns moderne Menschen, die wir gewohnt sind, den Entwicklungsgedanken an die Zeit zu binden, bleibt freilich der Aristotelische Standpunkt unerklärlich und unverständlich. Denn nach Aristotelischer Lehre vollzieht sich die ganze Weltevolution nicht im Anschluß an die Zeit, so daß die Natur, oder die göttliche Energie selbst sich von den niederen Formen zu höheren aufwärts ringt: sie ist und bleibt von Ewigkeit her stets dieselbe, indem die Formen, Arten und Gattungen der Dinge und Lebewesen sich niemals wandeln, sondern für alle Zeiten konstant bleiben[1]). Seit Ewigkeit her existieren sie genau in der Zahl und in der Unveränderlichkeit, wie die Erfahrung sie zeigt. Es ist zweifellos, daß für diese Gestaltung der Weltentwicklung im Aristotelischen Denken der tief religiöse Sinn entscheidend gewesen ist, der nicht dulden konnte, daß die Gottheit selbst in die Bewegung und in eine Evolution irgendwelcher Art hereingezogen werde. Die Gottheit muß frei sein allen Einwirkungen von außen gegenüber: sie ruht in ewigem Selbstgenügen, aber zugleich in absoluter Energiebetätigung von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst. Sie bleibt erhaben über Raum und Zeit, wie sie jenseits von Gut und Böse ist. Sie ist Ursache aller Weltentwicklung, Prinzip aller Bewegung, Quell aller Energie, Einheitsgedanke aller Einzelformen, bleibt aber selbst erhaben über aller Bewegung und aller Einzelbetätigung[2]). Alles, was der menschliche Geist nur an Vollkommenheit, an Absolutheit, an Erhabenheit zu denken vermag, ist in der Aristotelischen Gottesvernunft vereint. Denn kein Denker des Altertums hat einen so hohen und heiligen Begriff von der Gottheit gehabt, als Aristoteles.

---

[1]) Selbst die Völker- und Kulturgeschichte scheint für Aristoteles in einem Zirkel sich zu bewegen, indem dieselben Meinungen schon unzählige Male dagewesen sind 339^{b} 19, 28; 270^{b} 19; 1074^{b} 10; ein wirklicher Fortschritt in der Entwicklung ausgeschlossen ist, indem das kosmische Leben in regelmäßig wiederkehrenden Perioden sich inhaltlich gleich vollzieht. Vgl. dazu Eucken, die Methode d. Aristot. Forschung. Berlin 1872. S. 1 ff.

[2]) Daher die Betonung, Gott sei frei von πράξις 292^{b} 5, die sich auf Betätigung im einzelnen an der Materie bezieht. Das schließt aber nicht aus, daß von der Gottheit als dem Bewegungs**prinzip** der **Anstoß** aller κίνησις, und zwar nach allen Formen und Arten der letzteren, kommt.

Siebentes Kapitel.

Der atomistische Materialismus.

Pythagoras, Heraklit und Parmenides stimmen darin überein, daß sie das Göttliche mit der Feuersubstanz und deren Wärme identifizieren. Pythagoras läßt dieses Göttliche von außen kommend den irdischen Stoff formen; Heraklit erklärt die ganze kosmische Entwicklung aus einer progressiven Umbildung kleinster Feuerteilchen; Parmenides endlich statuiert eine von innen aus erfolgende organische Verbindung der göttlichen Feuersubstanz mit der terrestrischen Materie. Demokrit schließt sich diesen Denkern an[1]). Auch für ihn ist das Göttliche mit dem Feuer identisch. Dieses Feuer aber besteht für ihn aus Atomen. Die von Heraklit durch dessen Annahme kleinster Feuerteilchen vorbereitete, von Empedokles weiter ausgebildete Lehre fester, nur mechanisch sich aneinander fügender elementarer Bestandteile erhält von Demokrit ihre definitive Formulierung: die Elemente, und damit zugleich alle Einzeldinge, bestehen aus kleinsten, nicht durch die Sinne, sondern nur im Denken zu erfassenden Atomen der verschiedensten Art; alle kosmische Entwicklung vollzieht sich ausschließlich durch mechanische Zusammenfügung oder Lösung dieser Atome. Dieselben bringen allein durch ihre Bewegung und Schwere, durch die Verschiedenheit ihrer Größe und äußere Form, endlich durch den Wechsel

[1]) Das Material über ihn bei Diels, Vorsokr. Kap. 55 (2. Aufl. S. 350 ff.). Über Demokrits Physik, seine Atomen- und Elementenlehre, verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 137 ff. Die einzelnen Atome mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, Alex. de mixt. 2 (2, 214, 18 Bonus), daher νοητά Sext. 8, 6; λόγῳ θεωρητά Aetius 4, 3, 5; hierüber vgl. das nachher über Epikur zu Sagende.

ihrer Lage und Ordnung die mannigfachen Stoffzusammensetzungen und deren Wirkungen auf unsere Sinne hervor, welche wir in der Welt bemerken und empfinden.

Unter den ihrer Gestalt nach unendlich verschiedenen Atomen ist es nun eine bestimmte Art, welche als die vollkommenste und zugleich wirkungsvollste bezeichnet werden muß: es sind die runden Atome. Diese als unendlich kleine Kugeln im leeren Raume sich bewegenden Feuerteilchen zeichnen sich vor allen andern durch die Schnelligkeit ihrer wirbelnden Bewegung und durch die hiermit verbundene Wärmewirkung aus. In ihnen erkennt Demokrit die Träger der göttlichen Substanz [1]). Durch den Zusammenschluß dieser runden Feueratome entstehen im Kosmos, und zwar zunächst in dem oberen Raume desselben, den wir als Himmel zu bezeichnen pflegen, Gebilde verschiedener Gestaltung, die Demokrit als Götter charakterisiert. Diese göttlichen Feuerbildungen unterscheiden sich zunächst dadurch von allen andern kosmischen Erscheinungen, daß sie eine weit größere Beständigkeit ihrer Zusammensetzung aufweisen [2]). Offenbar sind die Anlässe, welche in den niederen oder mittleren Regionen des Kosmos ein rasches Werden und Vergehen der Einzeldinge bewirken, in jenen himmlischen Regionen nicht so häufig und aktuell, da diese oberen Gebiete des Kosmos hauptsächlich von einer und derselben Art von Atomen, eben den leichten kugelartigen, erfüllt sind. Durch die Annahme einer solchen größeren Beständigkeit der aus Feuerkügelchen gebildeten himmlischen Wesenheiten ist es Demokrit, wie allen seinen spekulierenden Vorgängern, möglich geworden, mit dem Volksglauben sich gütlich abzufinden [3]). Denn

---

1) Aetius 1, 7, 16 νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ; σφαιρικὰς ἔχοντα τὰς ἰδέας Aetius 4, 3, 5; das πῦρ, d. h. die Feueratome zugleich τὸ λεπτομερήστατον und gleichsam ἀσώματον und damit zugleich das beweglichste, Arist. 405ª 5.

2) Tertull. ad nat. 2, 2 cum igni superno deos ortos; Cic. d. n. 1, 12, 29 imagines eorumque circumitus in deorum numero refert: die Götter also reale Konglomerate von Feueratomen. Demokrit selbst sagt von diesen Sext. 9, 19 εἴδωλά τινα ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις — εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ — ὅ θεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηθενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.

3) Athene Τριτογένεια Fr. 2 wird so angeführt, daß man auf den Glauben Demokrits an ihre göttliche Existenz schließen darf.

nichts steht im Wege, jene Feuergebilde des Himmels mit einzelnen Göttern des Volksglaubens zu identifizieren. Prinzipiell verlangt die Konsequenz seines Systems, daß jene Göttergebilde die Fähigkeit haben, sich aufzulösen: in Wirklichkeit bleiben sie auf unabsehbare Zeiten in ihrer bestimmten Gestalt und einheitlichen Wirkung erhalten. Es scheint, daß Demokrit nicht nur das Firmament in seiner ungeheuren Weite als einheitliches göttliches Gebilde gefaßt, sondern daß er auch eine Zahl weiterer, den Augen unsichtbarer, Bildungen von feurigen Atomkomplexen in dem weiten Raume des Äthers angenommen hat, welche ihre Wirkungen auf die Erde auszuüben vermögen[1]). Auch Sonne und Mond — und die anderen Gestirne — gehören hierher: sie sind aber nicht reine Feuerbildungen, da sie in ihrem Innern aus anders gearteten Atomstoffen zusammengesetzt und nur nach außen hin mit Schichten von Feueratomen umkleidet sind[2]).

Diese am Himmel sich bewegenden Komplexe von Feueratomen üben nun in der Weise ihre Wirkung aus, daß sie aus der unendlichen Masse ihrer Bestandteile unausgesetzt die obersten Lagen ablösen, die somit als substantielle, aber jeder Wahrnehmung völlig entzogene Abbildungen und Widerspiegelungen ihrer göttlichen Urtypen den irdischen Dingen, und vor allem den Sinnen sich mitteilen[3]). Diese Fähigkeit aber, von ihren Oberflächen feinste und unsichtbare Schichten abzulösen, haben nicht nur die Gebilde, welche aus reinen Feuer-

---

[1]) Cic. n. d. 1, 43, 120 Democritus — tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, deos esse dicit, tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentis quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus: hier werden deutlich das Firmament, als äußerste Peripherie des Kosmos, einzelne Götter und solche göttliche Wesen, welche teils schaden, teils nützen, unterschieden.

[2]) Vgl. darüber meine Meteorol. Theorien 147f.

[3]) Cic. 1, 12, 29 naturem quae imagines fundat ac mittat: Clem. Strom. 5, 88, p. 698 P. τὰ αὐτὰ πεποίηκεν εἴδωλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας; Sext. 9, 19 εἴδωλά τινα ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις. Εἴδωλον bezeichnet sowohl die primäre objektive Gestalt, das Urbild (der himmlischen Gottheit), wie das von diesem ausstrebende Schattenbild, die ἀπορροιή. Über diese ἀπορροιαί vgl. meine Meteorol. Theorien 212.

atomen bestehen: dieselbe kommt allen Atomkonglomeraten aller Arten und aller nur möglichen Mischungen zu, und nur auf diese Art vermögen wir Kenntnis von den Dingen der Welt zu erhalten. So stehen die mit Sinnen begabten Wesen der Erde, Tiere und Menschen, unter den unausgesetzten, von allen Seiten erfolgenden Einwirkungen solcher realen Ablösungen, ἀπορροιαί, feinster Atomschichten, die sich mit unsern Sinnen verbinden und weiter in das Innere des Organismus einzudringen vermögen.

Es ist aber festzuhalten, daß die von den reinen Feueratomkomplexen und damit von den Göttern ausgehenden Einwirkungen dieser Art weit mächtiger und zugleich segensreicher aufzufassen sind, als die von Atomverbindungen anderer Arten. Von diesen Göttern heißt es ausdrücklich, daß sie nur Gutes zu geben vermögen, ja daß alles Gute im Kosmos auf sie zurückgeht[1]). Anderseits aber wird versichert, daß die ganze Luft von Dämonen erfüllt ist, und weiterhin, daß es Gebilde gibt, welche Gutes und Böses zu bewirken die Macht haben. Wir werden also nicht irren, wenn wir zwischen solchen göttlichen Atomgebilden, welche aus reinen Feuerteilen bestehen, und solchen, welche mit Atomen anderer Arten vermischt sind, scheiden: jene sind wahrhafte Götter, welche nur Gutes zu geben vermögen, diese sind Dämonen, welche in ihren unsichtbaren Gebilden die Luft erfüllen und sehr verschieden die Sinne und das Leben zu beeinflussen vermögen[2]).

Hieraus erhellt, daß in der Demokritschen Weltanschauung den Göttern eine zentrale Bedeutung zukommt. Indem Demokrit im Feuer das eigentlich Göttliche erkennt, hat er diesem ein universales Machtgebiet eingeräumt. Denn der unendliche Ätherraum ist aus Feuer gebildet und damit wächst das Göttliche zu einer den ganzen Kosmos umspannenden Gewalt empor[3]). Da

---

1) Democr. Fr. 175 οἱ θεοὶ ἀνθρώποισι διδοῦσι τ' ἀγαθὰ πάντα.

2) Anonymi Hermipp. 122 (p. 26, 13 Kroll-Viereck) (Diels Vors. 366, 78) Δ. εἴδωλα αὐτοὺς (τοὺς δαίμονας) ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί. Daher Sext. 9, 29 εἴδωλά τινά φησιν — τὰ μὲν ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιά· ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων; Cic. n. d. 1, 43, 120 animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent vel nocere; hierauf bezieht sich Plin. n. h. 2, 14 ut Democrito placuit, duos omnino (deos), Poenam et Beneficium.

3) So ist in der Atmosphäre πολὺς ἀριθμὸς τῶν τοιούτων ἃ καλεῖ νοῦν καὶ ψυχήν Aristot. 472ª 7; Aetius 4, 4, 7.

das Feuer zugleich mit der psychischen und der Denksubstanz identifiziert wird, so folgt daraus, daß die Atome, aus denen sich die Götter bilden, die Fähigkeit des Empfindens und des Denkens besitzen. Jedes Atom besitzt demnach die Fähigkeit zu empfinden und zu denken. Und in der Verbindung von Atommassen zu einer Einheit gestaltet sich die einzelne Gottheit zu einer Persönlichkeit, die mit Empfindung und Vernunft begabt ist[1]). Demokrit scheint angenommen zu haben, daß diesen rein aus Feueratomen gebildeten göttlichen Wesenheiten insofern ein höherer Rang zukomme, als sie mit mehr Sinnen ausgestattet sind, als die Menschen[2]). Jedenfalls sind diese himmlischen Götter höhere Wesen, denen die Herrschaft über den Kosmos zusteht. Denn nur durch Einwirkungen, wie sie von diesen Feuergebilden ausgehen, vollziehen sich alle Wandlungen des kosmischen Lebens.

Da bei der Schöpfung des Kosmos die Feueratome durch ihre Leichtigkeit nach oben hin sich gesammelt haben, so ist die natürliche Folge, daß, wenn durch Feuer und Wärme auf der Erde Wirkungen hervorgebracht werden sollen, dieses nur durch die von oben, vom Himmel ausgehende Kraftbetätigung stattfinden kann. Von den Feuergebilden des Himmels lösen sich daher, wie schon gesagt, feinste Schichten von Atomen ab, welche durch ihre rollende Bewegung Wärme schaffen. Wenn es also heißt, daß die Götter der Erde und den Menschen Gutes geben, so ist das nur in streng materialistischem Sinne zu verstehen. Die von den Göttergebilden ausgestrahlten Feueratome schaffen durch die Wärme, welche sie hervorbringen, alles Gute. Denn die Wärme, je nachdem sie intensiver oder geringer — der Zahl der abgelösten Atome entsprechend — sich entwickelt, schafft die Wechsel alles kosmischen Lebens:

---

[1]) Die Identität der Psyche und der Vernunft mit dem Göttlichen ergibt sich daraus, daß Gott selbst als νοῦς und als Feuer bezeichnet wird, Aetius 1, 7, 16. Aber auch die ψυχή ist Feuer, Aetius 4, 3, 5, und somit Feuer, Gottheit, Vernunft und Psyche zusammenfallend. Daher den Feuer- bzw. Götteratomen Augustin. ad Diosc. ep. 118, 27 eine vis animalis et spiritalis beigelegt.

[2]) Aetius 4, 10, 4 πλείους εἶναι αἰσθήσεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς: die Worte sind wohl ungeschickt gefaßt für den Gedanken, daß die Zahl der Sinne sich abstuft nach Tier, Mensch, Gottheit.

das letztere ist also die unmittelbare Wirkung der Gottheit[1]).

Die von den Dingen abgetrennten und ausgestrahlten Atome werden verschieden gewertet. Je reiner der Feuercharakter in diesen abgelösten Teilchen sich erhält, desto wertvoller, weil göttlicher, sind diese Atome und deren Wirkung. Dem Blitzfeuer legt Demokrit deshalb einen hohen Wert bei, weil in ihm die göttliche Wesenheit in ihrer vollkommenen Reinheit sich erhält. Die Vermischung dieser ausgestrahlten Feuerteilchen mit Atomen anderer Arten nimmt jenen ihren spezifisch göttlichen Charakter und zieht sie auf einen niederen Rang herab. Dieser Gesichtspunkt ist von außerordentlicher Bedeutung für das Verständnis der Demokritschen Weltanschauung und bedarf einer genaueren Betrachtung[2]).

Demokrit unterscheidet zwei große Kategorien von Atomen. Es sind einmal diejenigen, welche die Wärmewirkung, es sind sodann die, welche die Kältewirkung ausüben. Es werden also den göttlichen Feueratomen alle andern Atome gegenübergestellt. Jenen kommt Leichtigkeit, schnelle Bewegung, Wärmewirkung, endlich Empfindungs- und Denkfähigkeit zu: diesen größere oder geringere Schwere und damit relative Unbeweg-

[1]) Sind die Worte Philod. de piet. 5[a], p. 69 Gomp. θέρος χειμὼν καὶ ἔ(αρ καὶ) μεθόπωρον καὶ πάντα ταῦτα ἄνωθεν διειπετῆ γείνεται· διὸ δὴ καὶ τὸ ἐξεργαζόμενον γνόντας σέβεσθαι, wie es scheint, Demokritisch, so wollen sie ausdrücken, daß die Jahreszeiten durch stärkeres oder schwächeres Ausstrahlen der himmlischen Wärme (speziell der Sonne), d. h. durch Atomablösungen hervorgebracht werden. Aus dieser Auffassung erklärt sich Demokrits Glaube an die Möglichkeit der Divination, Cic. div. 1, 3, 5 praesensiones rerum futurorum; Sext. 9, 19 προσημαίνειν τὰ μέλλοντα. Denn aus den ἀπορροιαί läßt sich auf die Disposition der schaffenden Götter und daraus auf deren bevorstehende Wirkungen schließen.

[2]) Plutarch berichtet Q. conv. 4, 2, 4, p. 665 F τὸ κεραύνιον πῦρ ἀκριβείᾳ καὶ λεπτότητι θαυμαστόν ἐστιν, αὐτόθεν τε τὴν γένεσιν ἐκ καθαρᾶς καὶ ἁγνῆς ἔχον οὐσίας καὶ πᾶν εἴ τι συμμίγνυται νοτερὸν ἢ γεῶδες αὐτῷ τῆς περὶ τὴν κίνησιν ὀξύτητος ἀποσειομένης καὶ διακαθαιρούσης. διόβλητον μὲν οὐδέν. ὥς φησιν Δημόκριτος, ⟨οἷον μὴ τὸ⟩ παρ' αἰθρίης στέγειν ⟨καθαρὸν⟩ σέλας. Die letzten Worte sagen, daß der Blitz aus reinen Feueratomen besteht; die einleitenden Worte drücken gleichfalls den Demokritschen Gedanken aus, daß die Verbindung der Feueratome mit andersgearteten jenen den Charakter der Reinheit und vollkommnen Göttlichkeit nehmen.

lichkeit und Kältewirkung[1]). Daraus ergibt sich, daß den letzteren die Bildung der körperlichen Dinge und Bestandteile, den ersteren die Substantiierung der Psyche und der Vernunft zufällt. Denn da ganz konsequent die Feuer- und Wärmeatome mit der Seele und Vernunft, wie mit Empfinden und Denken identifiziert werden, so müssen alle andern Atomarten dem Leibe und seinem Aufbau dienen.

Die Bildung eines Organismus — speziell des menschlichen — vollzieht sich durch immer neue Aufnahmen von außen kommender Atome. Der Same ist eine Verbindung von Atomen aller somatischer und psychischer Bestandteile: im Samen ist also schon ein Kern gegeben, der durch weitere An- und Aufnahme gleicher Stoffteile sich erweitert und anwächst, bis er zum vollentwickelten Organismus geworden ist. Die Nahrung führt Atommassen ein, welche sich mit den im Kerne enthaltenen verbinden. Die Atmung läßt unausgesetzt aus der umgebenden Luft Atome in den Körper eingehen, unter denen die Feuerteile besonders hervorgehoben werden[2]). Die Dinge der Außenwelt endlich lösen, wie schon gesagt, ununterbrochen von ihren Oberflächen Atomschichten ab, welche nicht nur die Sinnesorgane, sondern die ganze Oberfläche des Körpers treffen und durch die Poren desselben in das Innere des Organismus eindringen. Diese vom Körper aufgenommenen Stoffteile gehören, je nachdem die Nahrung, die Atmosphäre, die Oberfläche der Dinge zusammengesetzt ist, allen Atomarten an. Die Atome

---

[1]) Die beiden Pole der Psyche in ihrer Bildung und Entwicklung sind, wenn sie περίθερμος oder περίψυχος ist Theophr. sens. 58. Daher die σχήματα καὶ τὰ μεγέθη der Atome in erster Linie als αἴτια τῆς θερμότητος καὶ τῆς ψύξεως· τὰ μὲν γὰρ διακριτικὰ καὶ διαιρετικὰ θερμότητος συναίσθησιν παρέχεσθαι, τὰ δὲ συγκριτικὰ καὶ πιλητικὰ ψύξεως. Es werden also die Atome nach ihrer Wirkung in solche, welche Wärme, und in solche, welche Kälte hervorbringen, geschieden.

[2]) Der Same Aetius 5, 3, 6 ἀφ' ὅλων καὶ τῶν κυριωτάτων μερῶν, wobei aber das Feuer als δύναμις πνευματική 5, 4, 3 das wichtigste: diese Stoffteile erhalten dann durch die mit der Nahrung eingeführten Atome nach und nach eine Erweiterung, welche im Wachstum zum Ausdruck kommt. Über die ἀναπνοή, welche eine große Masse von Feuer- und damit von Seele- und Denkatomen aus der Luft ständig einführt, Aristot. 471[b] 30. Über die ἀπορροιαί, welche von allen Dingen ausgehend, durch die Sinne und die Poren in das Innere der Menschen bzw. Tiere eindringen, vgl. Plut. Q. conv. 8, 10, 2; Cic. epp. 15, 16, 1 u. o.

selbst bringen verschiedene Wirkungen hervor[1]). Teils objektiv, indem sie durch ihre verschiedene Schwere oder Form oder durch ihre wechselnde Lage die empfangenden Atomkomplexe des Organismus beeinflussen; teils subjektiv, indem sie in den gleichfalls aus Atomen zusammengesetzten Sinnesorganen Empfindungen hervorrufen, welche konventionell mit bestimmten Namen bezeichnet werden. Die Atome, wie sie von außen in den Körper eingeführt werden, sind demnach das entscheidende Moment für alle organischen Veränderungen, wie für alle aus diesen resultierenden psychischen Prozesse.

Die letzteren haben für uns ein besonderes Interesse, weil wir in ihnen die Wirkung der Gottheit zu erkennen haben. Die Lehre, daß die Götter aus Feueratomen sich bilden, erhält nämlich ihre Ergänzung durch die weitere Lehre, daß auch die menschliche Psyche aus Feueratomen sich zusammensetzt[2]). Damit wird der Psyche geradezu ein göttlicher Charakter beigelegt. Sehen wir daher, wie nach Demokritscher Auffassung die sinnliche Wahrnehmung und Empfindung der lebenden Wesen, speziell des Menschen, zustande kommt.

Die Einwirkungen der Außenwelt auf die Sinne, wie sich dieselben durch Ablösungen feinster Atomschichten der Oberflächen der Dinge und durch Verbindungen mit den gleichfalls aus Atomen bestehenden Sinnesorganen vollziehen, werden in doppelter Weise charakterisiert: sie sind wahr und sie sind falsch. Sie sind wahr, weil die Empfindung, welche durch eine solche Einwirkung ausgelöst wird, genau das Wechselverhältnis zwischen

---

[1]) Die verschiedene Größe der Atome bringt das Gefühl des Schweren und Leichten, des Harten und Weichen hervor; Wärme und Kälte wird durch die verschiedene Gestalt und Bewegung; die Farben gleichfalls durch Schwere oder Leichtigkeit, wie durch Gleichmäßigkeit oder Ungleichmäßigkeit der verbundenen Atome usw. bewirkt. Geschmack usw. ist wesentlich von der Bildung der Sinnesorgane selbst abhängig, Teophr. sens. 60ff. Die so oft betonte Scheidung von ἐτεῇ und νόμῳ, κατ' ἀλήθειαν und κατὰ δόξαν, δοκεῖν und εἶναι Fr. 6, 7, 8, 9, 10, 97, 117, 125 will die den Sinnen verborgene atomistische Verbindung der durch die Atome auf die Sinne hervorgebrachten Wirkung entgegensetzen.

[2]) Die Identifizierung von πῦρ, ψυχή, νοῦς Arist. 404ᵃ 27 ist allgemein und gilt also auch in bezug auf den Menschen: Feuer- und psychische Substanz bestehen damit beide aus dem κουφότατον Aristot. 309ᵃ 1. Von diesen speziell 405ᵃ 5ff.; Philopon. z. d. St.

den einwirkenden Atomen und dem empfangenden Organe zum Ausdruck bringt. Sie sind falsch, weil der empfangende Sinn verschiedene Farben und Gestalten zu sehen, hohe oder niedere Töne zu hören, Bitteres oder Süßes zu schmecken, Hartes oder Weiches zu fühlen meint, während doch alle diese Empfindungen nur die subjektiven Eindrücke wiedergeben, welche die Dinge auf die Sinne machen. Diese objektiven Dinge selbst bestehen aus nichts anderem, als aus Atomen, mögen diese letzteren auch noch so verschiedener Art sein. So erklärt es sich, daß die Einzelerscheinung, τὸ φαινόμενον, als wahr und als falsch bezeichnet werden kann: als Sinneseindruck ist sie wahr und echt; das eigentliche Wesen des Dinges in seiner Atomenzusammensetzung wird aber nicht erkannt, und insofern ist das Bild, die Vorstellung von der bestimmten Einzelerscheinung falsch[1]).

Daß die Psyche, auch in ihrer niederen Auffassung als Lebens- und Bewegungsprinzip des Körpers, nach Demokritscher Lehre aus Feueratomen besteht, kann nicht bezweifelt werden. Denn die durch den ganzen Körper verbreitete Wärme bezeugt die Anwesenheit der Feueratome; und nicht minder ist es die Bewegung, wie sie allen Teilen des Leibes eignet, welche allein als Wirkung jener unsichtbaren feurigen Bestandteile anzusehen ist[2]). Denn wenn auch allen Atomarten eine gewisse Bewegungsfähigkeit eigen ist, so zeichnen sich, wie schon bemerkt, doch allein die runden rollenden Feueratome durch ihre Schnelligkeit aus. Sie können daher geradezu als ein Pneuma, ein Spiritus

1) Aristot. 404a 27 τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον; Philopon. an p. 71, 19 ff. τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταὐτόν; dagegen Sext. 7, 369 οἱ μὲν (Demokrit) πάντα ἀνῃρήκασι τὰ φαινόμενα, weil 8, 6 μόνα τὰ νοητὰ ἀληθῆ ὑπενόησαν; daher Aristot. 1009b 7 οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον und Sext. 7, 140 das erste κριτήριον τῆς μὲν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα: das durch die Sinne Wahrgenommene bleibt uns in seiner wahren atomistischen Zusammensetzung ewig verborgen. Über den Gegensatz von ἐτεῇ und νόμῳ oben S. 464; auch die ὀνόματα sind νόμῳ Fr. 26.

2) Daß Demokrit die Psyche in erster Linie als Bewegungsprinzip gefaßt hat, geht aus Aristot. 406b 15 hervor, daher: κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας (eben die Atome als Feuerkugeln), διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν, συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν. Eben diese rasche Bewegung der Kugelatome bewirkt aber zugleich die Wärme, Theophr. sens. 63 τὸ σχῆμα μεταπῖπτον (durch seine rollende Bewegung) ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν und damit die Wärmeempfindung.

bezeichnet werden, da sie wie eine stürmische Luftströmung den ganzen Körper durchfluten[1]). Es ist also die körperliche Wärme, wie die Bewegung des Leibes die unmittelbare Wirkung der Feueratome; und insofern kann die Psyche selbst als eine feurige Substanz bezeichnet werden, welche, göttlicher Natur, die Trägerin alles Lebens ist.

Nun ist aber die Psyche keineswegs rein und sittlich vollkommen. Im Gegenteil wird Demokrit nicht müde, von den Leidenschaften, den Schwächen und Schlechtigkeiten zu sprechen, welche in der Seele ihren Sitz haben. „Wenn du dein Inneres öffnest," heißt es, „wirst du darin eine Vorrats- und Schatzkammer von allerlei bösen Leidenschaften finden"; und weiter: „würde der Leib gegen die Seele einen Prozeß anhängig machen wegen der Schmerzen, die er durch sie zeitlebens erlitten, und wäre er selbst der Richter in dieser Anklage, so würde er die Seele ohne Bedenken verurteilen, weil sie den Leib durch Vernachlässigung und durch Lüste schwächt und vernichtet"; der Leib wird hier als Organ und Instrument der Seele bezeichnet. Es ist ferner von der Unlust die Rede, welche die Seele in ihrer Betäubung nicht meistern kann[2]). Alle diese Aussprüche nötigen uns zu der Annahme, daß die Psyche, obgleich sie in ihrem Kerne als Lebens-, als Bewegungs-, als Empfindungsorgan auf einer Verbindung mit der Gottheit beruht, diesen ihren Ursprung nicht rein erhält und bewahrt. Diese Trübung und Verunreinigung der die Seele gestaltenden Atome kann nur aus der Beimischung andersgearteter Atome erklärt werden[3]). Mit den Feuerteilen, welche die himmlischen Gebilde abstoßen und zu den Sinnen der empfangenden Menschen gelangen lassen, verbinden sich

---

[1]) Macrob. S. Scip. 1, 14, 19 spiritum insertum atomis hac facilitate motus, ut corpus illi omne sit pervium. Diese rasche Bewegung der Feueratome bringt dann die inflammatio animi, die Begeisterung, hervor, welche als adflatus, als furor Cic. de orat. 2, 46, 194; de divin. 1, 38, 80, als ἐνθουσιασμός und ἱερὸν πνεῦμα Clem. Str. 6, 168, p. 827 P., weil von der feurigen Gottheit ausgehend, göttlicher Natur ist, Dio 36, 1. Nach Lucret. 3, 372 ff. corporis atque animi primordia, singula privis adposita, alternis variare ac nectere membra sind die den Leib und die die Psyche bildenden Atome so vereint, daß jedes somatische Atom mit einem psychischen zusammengeschlossen ist.

[2]) Fr. 149; 159; 290. Vgl. dazu noch Fr. 31, 175, 187, 212.

[3]) Daher Theophr. sens. 58 das φρονεῖν entsprechend der κρᾶσις der ψυχή.

Atome niederer Arten, welche durch ihre Schwere und Kälte, durch ihren irdischen und gemeinen Charakter die göttlichen Substanzteile herabziehen. Da die Sinne von allen Dingen die Atomablösungen aufnehmen, so ist eine solche Vermischung der göttlichen mit den irdischen Atomen erklärlich, ja selbstverständlich[1]). Nur durch die Beimischung dieser niedriger gearteten Bestandteile erklärt es sich, daß die aufnehmende Seele nicht rein ihren göttlichen Ursprung bewahrt, sondern wechselnd Lust und Unlust empfindet, Begierden und Leidenschaften Raum gibt, den bösen Trieben sich unterwirft.

Gegen diese Schwäche der Psyche und ihr Gravitieren nach unten, nach der Erde und dem Irdischen, bildet nun die Vernunft eine Reaktion. Und dieses Verhältnis der letzteren zur Psyche müssen wir uns klar machen. Dazu müssen wir etwas weiter ausholen.

Demokrit führte alle kosmischen, organischen und psychischen Wandlungen allein auf mechanische Ursachen zurück, die er unter dem Namen der Notwendigkeit, der Ananke, zusammenfaßte. Es ist danach allein die Bewegung, wie sie durch Druck, durch Stoß usw. hervorgerufen wird, welche alles Werden erzeugt: der Begriff der Vorsehung, einer vernünftigen Weltordnung, die über den Dingen steht und ihre wechselnden Beziehungen leitet, ist damit ausgeschlossen[2]). Diese Auffassung der das Weltwerden bedingenden Ursache erhält aber ihr sehr bestimmtes Korrektiv durch eine weitere Lehre, ohne welche jede organische Entwicklung unmöglich sein würde. Den Atomen selbst ist nämlich eine bestimmte Tendenz inhärent, welche sie

---

1) Hierfür ist instruktiv, was Plut. Q. conv. 8, 10, 2, p. 734 F von der Entstehung der Träume sagt: dieselben werden durch ἀπορροιαί aller nur möglichen Dinge, welche als ἐκ μαγεῖα der letzteren durch die Poren der Schlafenden eindringen und im Innern ihre Wirkungen hervorbringen, bewirkt. Hier sind die Feueratome (der θερμότης) mit den andersartigen Atomen gemischt. Daher Leib und Seele abhängig καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων (gemeint sind die Atome) Sext. 7, 136; auf der ἐπιρυσμίη (dem Zuströmen der Atome) beruht die individuelle δόξις, der ἐτεῇ εἰδέναι gegenübersteht 7, 137.

2) Aristot. 789^b 2 πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην, die ihm Aetius 1, 26, 2 ἀντιτυπία καὶ φορὰ καὶ πληγὴ τῆς ὕλης, d. h. der Atome, ist. Daher Cic. Ac. pr. 2, 37, 121 quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. Damit ist die providentia ausgeschlossen, Lactant. inst. div. 1, 2.

zur Verbindung homogener und zueinander passender Atome treibt, und welche sich offenbar aus der ihnen einwohnenden Kraft des Empfindens und Denkens erklärt. Diese Tendenz ersetzt in gewisser Weise eine außerhalb der Dinge stehende Vernunft, indem sie selbst als Naturtrieb, als Physis, das Werden von Dingen und Wesen bedingt und bestimmt[1]). Dieser Naturtrieb, welcher das Gleiche und für einander Passende zusammenführt, strebt überall nach dem Maße, dem durch Maß und Form Bestimmten[2]). Nur dieser den Atomen einwohnende Trieb macht es verständlich, daß die Dinge, und vor allem die lebenden Wesen, durch gleichbleibende Formen, wie durch innere Ordnung sich auszeichnen.

Erklärt sich durch diesen, den Atomen inhärenten, Trieb die Bildung und der Bestand des Organismus, indem bei aller Wandlung, welche der letztere durch die unausgesetzt ab- und zufließenden Atome erfährt, doch die für die Erhaltung notwendige Form, Zusammenhang und Mischungsverhältnis bestehen bleiben, so ist dieser Trieb nach dem Zusammenschlusse homogener Bestandteile zugleich die Ursache, daß sich in der Vernunft, im νοῦς, ein gesondertes Organ bildet, welches zur Seele in ein, dieselbe ergänzendes und zugleich korrigierendes, Verhältnis tritt. Prinzipiell sind Psyche und Vernunft gleich: diese Identität wird so bestimmt bezeugt, daß wir an ihr zu zweifeln kein Recht haben. Aber die Feuernatur der Psyche ist getrübt durch Beimischung niederer Bestandteile: in der Vernunft haben die nach Sammlung und Konzentration drängenden Feueratome aus der Psyche ihren einheitlichen Zusammenschluß gefunden. Und diese Deutung des Verhältnisses von Psyche und Vernunft findet darin ihre Bestätigung, daß bestimmt von der zweigeteilten Seele[3]),

1) Demokrit führt dieses Fr. 164 (Sext. 7, 117) aus und schließt mit der allgemeinen Bemerkung ὡς ἂν συναγωγόν τι ἐχούσης τῶν πραγμάτων τῆς ἐν τούτοις ὁμοιότητος. Das gilt für die ἄλογα (d. h. die Tiere) und für die ἄψυχα, die Dinge.

2) Daher die Betonung des μέτριον Fr. 233; des κόσμιον Fr. 47; des ἐπιτηδειέστατον Fr. 121. Daher Fr. 102 καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὔ μοι δοκέει. Nur dieser den Atomen einwohnende Trieb erklärt es, daß der Mensch sich zu einem μικρὸς κόσμος entwickeln kann Fr. 34.

3) Aetius 4, 4, 6 διμερῆ τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δὲ ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον. Diese Angabe wird nicht widerlegt durch Philopon. an. 35, 12 ἀμερῆ γάρ φησιν

wie nicht minder von der echten und der unechten Erkenntnis die Rede ist. Demokrit läßt die Sinne gegen die Vernunft mit dem Vorwurf auftreten, daß sie sich als die bessere brüste, während sie doch selbst von den Sinnen abhängig sei [1]). Aber die Vernunft wird niemals mit sinnlichen Leidenschaften und sittlichen Verfehlungen in Verbindung gebracht: diese fallen nur der Psyche zur Last. In der Psyche sind eben die göttlichen Bestandteile noch mit den fremden und niederen Atomen vereinigt; die Vernunft besteht ausschließlich aus den göttlichen Feueratomen, die in ihr sich gesammelt und isoliert haben. Das wird auch bestimmt dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Psyche eine Verbreitung durch den ganzen Körper zugewiesen wird, während die Vernunft, konzentriert in der Brust ihren Sitz hat [2]). Empfinden und Denken als Äußerungen des seelischen Lebens schlechthin, sind wie bei der Gottheit selbst, nichts anderes als Bewegungs- und Tätigkeitsformen der Feueratome. Aber in den Empfindungen der Psyche liegen die göttlichen Atome noch im Kampfe mit fremden und niederen Stoffen; im reinen Denken der Vernunft empfängt die göttliche Substanz ihre Sammlung. Und so wird die Vernunft das höhere Organ, gleichsam die höchste Form der Seele selbst. Sie ist die Weisheit schlechthin, von ihr geht alle Wahrheit und Reinheit und Echtheit aus [3]). In ihrer Konzentration an einem bestimmten Punkte

---

αὐτήν (τὴν ψυχήν) εἶναι καὶ οὐ πολυδυνάμενον, ταὐτὸν εἶναι λέγων τὸ νοεῖν τῷ αἰσθάνεσθαι καὶ ἀπὸ μιᾶς ταῦτα προέρχεσθαι δυνάμεως: denn die δύναμις ist für beide Funktionen, sinnliche Wahrnehmung und Denken, dieselbe, nämlich die feurigen Kugelatome, daher die ganze psychische und poetische Betätigung prinzipiell einheitlich. Aber diese Einheitlichkeit schließt nicht ein niederes und ein höheres Rangverhältnis der einen und der andern aus.

1) Die σκοτίη und die γνησίη γνώμη unterschieden Sext. 7, 139: jene die Sinneswahrnehmungen, diese auf ein λεπτότερον sich beziehend, gilt dem Denken. Die Worte der Sinne, welche sie gegen die τάλαινα φρήν (Fr. 125) richten, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; wollen besagen, daß das Denken allein durch die dem νοῦς zugeführten sinnlichen Wahrnehmungen ermöglicht ist.

2) Aetius 4, 4, 6 τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν (τὴν ψυχήν) ἐν τῷ θώρακι καθιδρυμένον, τὸ δὲ ἄλογον καθ' ὅλην τὴν σύγκρισιν τοῦ σώματος διεσπαρμένον; Sext. 7, 349 ἐν ὅλῳ τῷ σώματι; Aristot. 409ᵃ 32 ἐν παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ σώματι. Die καρδία als Zentralorgan erscheint Fr. 1 (ἐγκείμενον τῷ βάθει).

3) Der νοῦς (λογισμός) im Gegensatz zur ψυχή Fr. 290, und zum Körper Fr. 105. Der νοῦς als σοφία Fr. 31; 216; als λόγος Fr. 53; als σύνεσις und

des Leibes wird sie das herrschende und bestimmende, das königliche Organ, dem mit Recht die Leitung und Regierung aller Einzelbestrebungen des Menschen zugesprochen wird.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Demokritsche Ethik zu beurteilen und zu werten[1]. In der Vernunft, d. h. in den göttlichen Atombestandteilen, welche in der Brust des Menschen in lauterer Reinheit sich gesammelt und vereinigt haben, besitzt der letztere ein Organ, welches ihn befähigt, das Echte vom Falschen, das Wahre vom Unwahren, das Göttliche vom Irdischen, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden. Denn die Vernunft in ihrer atomistischen Bildung fällt, weil aus der Gottessubstanz bestehend, mit dem Wahren schlechthin zusammen: der Vernunft folgen heißt der Gottheit gehorchen.

Dieses Thema von der Vernunft, als der reinen in sich gesammelten Gottessubstanz in der Brust des Menschen, und von der Superiorität derselben gegenüber der durch den ganzen Körper zerstreuten Psyche, wird von Demokrit nach allen Richtungen hin erörtert und ausgeführt. In erster Linie erklärt sich aus diesem Gegensatze die Scheidung zwischen den Vernünftigen, den Klugen und Verständigen einerseits, den Unvernünftigen, den Toren und Unverständigen anderseits. Jene folgen der Vernunft, als der Wahrheit, diese den Sinnen als den auf Täuschung beruhenden[2]. Denn die Sinneswahrnehmung kann nur ein Meinen, ein Wähnen schaffen: die Vernunft allein

ἐπιστήμη Fr. 181; als φρήν Fr. 125; 129 (φρενὶ θεῖα νοῦνται). Daher Schol. Genev. I, 111 Nicole ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ὃ δεῖ.

[1]) Grundlegend, P. Natorp, die Ethik des Demokritos. Marburg 1893, besonders 88 ff. Vgl. dazu M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik 210 ff.

[2]) Gegenüberstellung von ὀρθὰ φρονέοντες und ἀξύνετοι Fr. 58; δαήμονες und ἀνοήμωνες 197; εὔηθες und σωφρονέοντος 67; ξὺν νόῳ und ξὺν ἀνοίῃ 282. Tadel der ἀξύνετοι 54; 113; 292; ἀνόητοι 75; νήπιοι 76; ἀμαθεῖς 185; ἀνοήμονες 199—206; ihrer ἀλογιστίη 289; der ἰδίη ἀβουλίη, welche die eigenen Verfehlungen der τύχῃ fälschlich zur Last legt 119; der γνώμης κακοθιγίη 223. Dagegen Preis der σύνεσις und ἐπιστήμη 181; ξύνεσις ist besser als Reichtum 77; erst der νοῦς macht körperliche Schönheit wertvoll 105; stets etwas καλὸν διαλογίζεσθαι ist θείου νοῦ 112; des ἀνὴρ εὐλόγιστος 236; σοφός 247. Man soll πολυνοΐη, aber nicht πολυμαθίη üben 65. Vor allem ist Wahrheit erforderlich, daher 225 ἀληθομυθέειν; der Mensch soll ἀληθόμυθος, nicht πολύλογος sein. Denn ἀγαθόν und ἀληθές sind identisch 69.

gibt die volle Wahrheit. Man erkennt aus dieser Scheidung, daß die von Ioniern und Eleaten begründete, von Plato und Aristoteles in ihrer vollen Schärfe zum Ausdruck gebrachte Hervorhebung der begrifflichen Wahrheit auch von Demokrit, wenn auch in anderer Form, vertreten wird: nur die Vernunft, weil aus den Atomen des Göttlichen gebildet, vermag die Wahrheit zu erfassen. Daher als zweites und höheres Kriterium — nach der Aufnahme der Erscheinungen durch die Sinne — die Prüfung und Untersuchung der Sinneswahrnehmungen durch die Vernunft gilt. Und diese Aufgabe, wie sie der Vernunft zufällt, ist das Prinzip, welches die Ethik bestimmt. Da die Sinneseindrücke, wie sie durch die zuflutenden Atomkomplexe der Außenwelt ausgelöst werden, die Gefühle der Lust oder Unlust erwecken, so ist es Sache der Vernunft, eben diese Gefühle auf ihren Wert und auf ihre Berechtigung hin zu prüfen. Lust und Unlust werden so die Grenzen, die Marksteine, von denen alle sittlichen Entscheidungen ausgehen müssen. Die Vernunft hat zu untersuchen, ob diese Gefühle den Zwecken entsprechen und mit den Zielen übereinstimmen, welche das menschliche Handeln zu erstreben hat[1]). Und eben auf Grund dieser Prüfung bestimmt sich das sittliche Tun des Menschen. Dieses sittliche Tun konzentriert sich in die Forderung, das Gute zu tun, das

---

[1]) Gegenüberstellung des wahren Wissens und der δόξις, die nur auf der wechselnden ἐπιρυσμίη der εἴδωλα beruhen Fr. 7. Das zweite Kriterium ζητήσεως ἡ ἔννοια Sext. 7, 140. Lust und Unlust τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος ⟨τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἰσυμφόρων⟩ 4, 188; Epiphan. adv. haer. 3, 2, 9 die λῦπαι ὅροι κακίας. Das ἡδύ stets ἄλλῳ ἄλλο 69; die πάθη der ψυχή Fr. 31; πάθη τῆς αἰσθήσεως Theophr. sens. 60. Die ἡδοναὶ ἄκαιροι erzeugen ἀηδίας 71; σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλοῦσι εἰς τἄλλα τὴν ψυχήν 72, während δίκαιος ἔρως nur der καλά begehrt 73. Die ψυχή also die Trägerin der Lüste und Begierden, daher es Sache der σοφία, d. h. des νοῦς ist, die Seele von der πάθη zu befreien 31. Der νοῦς prüft, daher Stob. 2, 7, 3[i] p. 52, 13 W. der διορισμός und die διάκρισις der ἡδοναί; daher das dritte κριτήριον Sext. 7, 140 αἱρέσεως καὶ φυγῆς τὰ πάθη. Fr. 74 ἡδὺ μηδὲν ἀποδέχεσθαι, ἂν μὴ συμφέρῃ; 207 nur die ἡδονὴ ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρεῖσθαι χρεών; denn Fr. 71 ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν αἠδίας; 70, 72. Im Innern des Menschen (d. h. in der ψυχή) ist ποικίκον τι καὶ πολυπαθὲς κακῶν ταμιεῖον καὶ θησαύρισμα; daher die Anklage des σῶμα gegen die ψυχή, da diese durch ihre πάθη den Körper zerstört 159. Die höchste Tapferkeit besteht in der Überwindung dieser Leidenschaften 214. Vgl. noch 175 (διὰ νοῦ τυφλότητα καὶ ἀγνωμοσύνην: die einzige Stelle, in der der νοῦς statt der ψυχή gesetzt ist); 212; 290; 191.

Böse zu lassen. Denn das Gute ist göttlich und vernünftig, das Böse ist irdisch und unvernünftig. Daher die Scheidung der Menschen in Gute und Schlechte zusammenfällt mit der Scheidung in Kluge und Toren, in Vernünftige und Unverständige[1]). Als dasjenige Postulat, welches alles sittliche Handeln im einzelnen bestimmt, gilt die Pflichterfüllung. Unter dem Begriff der Pflicht, des δέον, faßt Demokrit alles sittliche Tun zusammen. Eine solche Pflichterfüllung schafft das Gerechte, dem das Ungerechte entgegensteht. Das Gerechte ist für Demokrit der Ausdruck der Naturordnung und damit der göttlichen Vernunft, wie diese in jedem einzelnen Atom der Gottessubstanz lebt und wirkt[2]). Dieses Gerechte strebt überall nach dem Maße, der Ordnung, der Harmonie, entsprechend dem Triebe, der allen Atomverbindungen und speziell den göttlichen Atomen eigen ist. Daher Demokrit immer wieder das Maßvolle, das Geordnete, das Meiden alles Zuviels und Zuwenigs predigt: alle Unmäßigkeit ist ihm verhaßt[3]). Und damit kommen wir auf das Ziel, den letzten Zweck, dem alles Handeln des Menschen gilt. Wir müssen uns den Gedankengang, auf dem Demokrit zur Formulierung dieses letzten Zwecks alles Handelns gelangt, klar zu machen suchen.

Demokrit geht von der Erfahrung aus, daß der Mensch inmitten von Übeln und Leiden steht, die ihn von allen Seiten bedrängen. „Die Erkenntnis", sagt er, „daß das menschliche

---

[1]) Gegenüberstellung der ἀγαθοί und φαῦλοι 35; 48; κακοί und ἀγαθοί 79. Preis des ἀγαθός 39, 229, des δίκαιος 50, Tadel des φλαῦρος 87; 184; 239; 244; des ἄδικος 38; 45; des Heuchlers, der sein schlechtes Handeln unter λόγοι ἄριστοι verbirgt 53[a]. Das ἄδικον ist ἐναντίον τῆς φύσεως, also das δίκαιον das der Naturordnung entsprechende Epiphan. a. a. O. Bei der ἀρετή kommt es auf ἔργα καὶ πρήξιες an Fr. 55, 82, 145.

[2]) Die Pflicht, τὸ δεόν, 41; 181; τὰ χρὴ ἐόντα 174. Man soll 174 δίκαια καὶ νόμιμα tun und nicht die δίκη vernachlässigen; denn 256 δίκη μέν ἐστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι; 264 der Mensch soll Scham vor sich selbst haben und das als erstes Gesetz seiner Seele aufstellen ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.

[3]) 70 τὸ ἀμέτρως ἐπιδυμεῖν ist παιδός, οὐκ ἀνδρός; Preis des Maßes 102 ἶσον; 121 ἐπιτηδειέστατον; Gegensatz der τύχη, welche μεγαλόδωρος, aber ἀβέβαιος, und der φύσις, welche αὐτάρκης: die letztere trägt immer den Sieg davon. Mahnung zum Maßhalten in den Ansprüchen 119, 210, 211, 219, 233 (τὸ μέτριον), 234 (gegen die ἀκρασία), 235, 238, 284, 285. 286.

Leben schwach und kurzdauernd, und daß es mit zahlreichen feindlichen Gewalten und Bedrängnissen zusammengeschmiedet ist, ist unabweislich." Wenn auch vieles, was als Übel erscheint, in Wirklichkeit gut ist, indem die Menschen infolge ihrer Blindheit und Torheit die Leiden sich selbst schaffen, so bleibt es doch zweifellos, daß dem Leben von allen Seiten Leid und Not und Verderben droht[1]). Angesichts dessen will Demokrit seinen Glauben an eine sittliche Weltordnung trotzdem festhalten. Es gibt ein vernünftiges Weltgesetz, welches in den denkenden Atomen der Gottessubstanz seinen Grund hat, und welches in den Feuerausstrahlungen in den Kosmos und in die Seelen der Menschen eingeht. Diese Vernunftordnung hat zwar nichts mit einer Vorsehung zu tun, die über dem Leben des einzelnen schützend und leitend steht: wohl aber ist sie die Trägerin von Gesetz und Ordnung, von Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Es gibt demnach eine Gerechtigkeit auf Erden, die von der Gottheit stammt: und es gibt Schönes und Gutes und Gesetzmäßiges, Großes und Herrliches in der Welt, welches seinen göttlichen Ursprung nicht verleugnen kann[2]). Und dieser Gerechtigkeit soll der Mensch, als einem göttlichen Gebote, nachjagen. Jede Auflehnung gegen dieses Weltgesetz, wie sich dasselbe im Gewissen allen Menschen gleichmäßig offenbart, ist Sünde und Unrecht und Frevel. Nicht nur in der äußern Gesetzmäßigkeit soll der Mensch diese sittliche Weltordnung erkennen und befolgen: er soll in sich selbst, nach seinem innersten Leben, in ihr seine Wurzel und seinen Halt finden. Daher die Mahnung Demokrits: vor sich selbst soll der Mensch sich am meisten

---

1) Fr. 285 γινώσκειν χρεὼν ἀνθρωπίνην βιοτὴν ἀφαυρήν τε ἐοῦσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον, πολλῇσι δὲ κηρσὶ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίῃσιν; 213 ἆται; 173 κακά; 175 κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα; 176 τύχη; 293 ξυμφοραί usw.

2) Fr. 56 καλά, 73 καλά, δίκαια, 174 δίκαια καὶ νόμιμα, 157 μεγάλα καὶ λαμπρά; 69 ἀνθρώποις πᾶσι τωὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές: das ist nur als ein allen Menschen gleichmäßig einwohnendes Gewissen zu verstehen. Der Zusammenhang mit den Göttern ergibt sich daraus, daß die δίκαιοι θεοφιλέες 56, 217, 175; daher die wahren ἀγαθὰ τὰ θειότερα 37; der νοῦς in seiner Wahrheit θεῖος 112; das θεῖα νοεῖσθαι Sache der φρήν (= νοῦς) 129; allgemein die ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος 171, welcher letztere Träger der εὐδαιμονία oder κακοδαιμονία sein kann 170. Dem gegenüber αἰσχρά 43, 45 ἀδικία, 41 ἁμαρτήματα, 244 φαῦλον; δίκη und ἀδικία gegenübergestellt 215.

schämen, und nichts Böses tun, auch wenn niemand ihn sieht. Tritt uns in dieser Mahnung ein hoher Grad sittlicher Reife entgegen, so wird uns die Demokritsche Lebensauffassung noch sympathischer, wenn wir den altruistischen Zug verfolgen, der seine Lehre durchzieht. Dem Unrechtleidenden soll der Mensch beispringen, dem Notleidenden helfen; in Mitleid und Nächstenliebe soll er allen seinen Volksgenossen zugetan sein[1]).

In dieser sittlichen Weltordnung findet Demokrit seinen Halt und seinen Trost. Aus ihr schöpft er die Kraft, den Lüsten zu widerstehen und die bösen Begierden zu unterdrücken, da jene göttliche Ordung allem Handeln und Begehren eine bestimmte Schranke, ein festes Ziel gesetzt hat, welches im Auge zu behalten der Mensch die Pflicht hat[2]). Und nur aus dieser Überzeugung, daß es ein höheres Gesetz gibt, welches allem Handeln den Weg und das Ziel weist, wird der Mensch den richtigen Wertmesser schöpfen für die Güter, welche das Leben bietet. Denn nicht dem Vergänglichen, dem Sterblichen wird er nachjagen, sondern dem Göttlichen, was in seiner Seele ruht und nach Anerkennung verlangt[3]). So wird er allen irdischen Gütern gegenüber vor allem Selbstzucht üben; er wird mit Geringem sich bescheiden; und an der Wahrheit sich genügen lassen, daß Mäßigung in allen Genüssen ihm die Gesundheit des Leibes und die Heiterkeit der Seele schafft[4]). Und eben diese Heiterkeit der Seele, das harmonische Ausgeglichensein aller leidenschaftlichen Regungen zu einem psychischen Gleichgewichte, ist es, welches Demokrit als das letzte Ziel alles menschlichen Tuns erscheint. Unter den verschiedensten Namen hat er dasselbe gepriesen und verherrlicht. Und in diesem letzten und höchsten Ziele alles menschlichen Strebens hat Demokrit ein Ideal geschaffen, welches für alle Zeiten und für alle Menschen

[1]) Fr. 217; 255; 261; 264 μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν — ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι.

[2]) Fr. 72 Unterdrückung der ὀρέξεις, 88, 245 gegen φθόνος, 235 gegen Befriedigung der γαστρὸς ἡδοναί, 236 gegen θυμός; 71 gegen ἡδοναὶ ἄκαιροι, 74, 207, 214 usw.

[3]) Fr. 37, 40, 77, 78, 95 u. a. Eine Verherrlichung dieses in den Grenzen der eigenen Kraft sich haltenden Lebens Fr. 3.

[4]) Fr. 47, 58, 61, 70, 102, 198, 210, 211, 222, 223, 233, 238, 283, 284.

gleichmäßig erstrebenswert erscheint. Von dieser höchsten der Menschenseele erreichbaren Warte aus hat Demokrit die Tugenden, wie die Schwächen und Torheiten der Menschen gewertet; er hat die Güter, denen das Streben gilt, einer Schätzung unterworfen und hat auch in diesen Wertungen Maßstäbe geschaffen, die eine unvergängliche Geltung behalten werden. Die Gewinnung eines Gleichmaßes und Gleichmuts der Psyche, die in allen Lagen des Lebens, in Glück und Unglück, in Not und Tod die heitere Ruhe ihrer Weltbetrachtung bewahrt, ist das einzige, was dem Menschen den Frieden und die Freiheit seiner Seele zu gewähren vermag[1]).

Noch schwankt Demokrit zwischen einer sozialistischen und einer individualistischen Auffassung der ethischen Postulate, aber man fühlt es, daß sein Herz der individualistischen Lebensauffassung zuneigt. Er preist die Freundschaft als ein kostbares Gut; er verkennt nicht den Segen staatlicher Ordnung, die den Individuen Schutz und Sicherheit verleiht[2]). Aber ein höherer Preis gilt der Freiheit, der Persönlichkeit, die in und aus sich selbst die höchsten, die geistigen Freuden schöpft[3]).

---

[1]) Epiphan. adv. haer. 3, 2, 9 ἔφη ἓν τέλος εἶναι τῶν πάντων καὶ εὐθυμίαν τὸ κράτιστον εἶναι; Stob. 2, 7, 3, p. 52, 13 W. εὐδαιμονίαν — εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν — συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν; Strabo 1, p. 168 ἀθαυμαστία; Cic. fin. 5, 8, 23 ἀθαμβία. Preis dieser εὐθυμία Fr. 3, 4, 216 (σοφίη ἄθαμβός), 40, 184, 189. Eine begeisterte Verherrlichung dieses Zustandes 191; die μεγαλοψυχία 46.

[2]) Freundschaft Fr. 97—101, 103, 106, 107, 109; alle diese Aussprüche gelten aber mehr der Charakteristik, als dem Preise der Freundschaft. Hülfe für die Mitmenschen 261. Der Staat als Ordnungsprinzip, aus diesem Grunde ist Gehorsam demselben zu leisten: Fr. 47 νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ τῷ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον; 245 die νόμοι deshalb nötig; 248; aber sie genügen nicht allein 181. Eintracht 249, 250; der Staat als Schutz 252 πόλις εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσις, daher τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι ὅκως ἄξεται εὖ; τούτου σῳζομένου (der Staat) πάντα σῴζεται, τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται. Das Verhalten der Bürger dem Staat gegenüber 253, 254, 255. Energische Forderung des Schutzes 257, 258, 259, 260; Unparteilichkeit der Richter und Beamten verlangt 262, 263, 266.

[3]) Fr. 146 αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐζιζόμενον λαμβάνειν; 226 οἰκήιον ἐλευθερίης παρρησίη, es wird freilich hinzugefügt κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις. Pointiert Epiphan. adv. haer. 3, 2, 9 ἐπίνοιαν γὰρ κακὴν τοὺς νόμους ἔλεγε καὶ „οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν". Gegen Heirat und Kinderzeugung 272, 275, 280, 287, 288; Clem. str. 2, 138, p. 503 P.; Geringschätzung des Weibes Fr. 110, 111, 273, 274.

Die Demokritsche Ethik fügt sich unverkennbar organisch seiner atomistischen Weltanschauung ein. Mag Demokrit noch so sehr in der Beurteilung der menschlichen Tugenden und Laster, Schwächen und Torheiten, Neigungen und Begierden aus der reichen Erfahrung des Lebens schöpfen: er steht auch hier fest auf dem Fundament seiner wissenschaftlichen Überzeugung[1]). Die wahre Tugend, das echte Gut des Lebens wurzelt allein in der Gottessubstanz, die aus ihrer atomistischen Wesenheit sich dem Menschen mitteilt, und einen Teil ihres Selbst in seiner Vernunft wirken und walten läßt. Es liegt am Menschen, das Göttliche, welches ihm hierin gegeben ist, wirken und schaffen zu lassen, um seiner Lebensaufgabe gerecht zu werden. Aber hier beginnt das Problematische der Demokritschen Ethik. Denn wenn sich in der Betätigung der inneren Vernunft ein natürlicher Trieb, wie er allem atomistischen Leben eigen ist, und damit zugleich ein instinktives Handeln vollzieht: wo bleibt da das Verdienst des einzelnen? wie kann man da von Verfehlung, von Sünde sprechen? Und doch durchzieht die Ethik Demokrits diese tief sittliche Auffassung, welche dem Menschen selbst die Verantwortung für sein Tun zuweist. Hier wächst Demokrit gleichsam über sich selbst empor. Denn indem er das Wollen des Menschen betont, seinen Willen als das entscheidende für den Wert der Handlung hinstellt, verläßt er den deterministischen Standpunkt, den seine atomistisch-mechanische Weltanschauung verlangt. Er weist dem Menschen selbst die Freiheit der Entscheidung, die Freiheit des Willens zu[2]).

Und dieses Problematische, welches sich in der Wertung der menschlichen Sittlichkeit und Freiheit ausspricht, kommt auch in der Macht der Erziehung zum Ausdruck, wie sie Demokrit statuiert. Denn der Mensch kann und soll zum sittlichen Handeln erzogen werden. Die Erziehung hat die Kraft, eine zweite Natur zu schaffen, welche sonach die Aufgabe der Natur selbst,

---

1) Auf die praktischen Lebensregeln, die ebenso durch ihre Feinheit der Beobachtung, wie durch die Tiefe ihrer sittlichen Auffassung sich auszeichnen, kann hier nicht eingegangen werden.

2) Der Wille Fr. 62, 66, 68 δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐξ ὧν πράσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν βούλεται; 89, 41 μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων; 83; 43 μεταμέλεια (Reue) ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρία.

nach dem rechten Maße, nach Ordnung und Harmonie zu streben, übernimmt und vertritt. Daß die Natur des Menschen sehr verschieden, kategorisch ausgedrückt, gut und böse veranlagt ist, betont Demokrit wiederholt. Aber diese Natur kann beeinflußt, erzieherisch bearbeitet und umgestaltet werden. Wie aber eine solche Neuschöpfung möglich sei, hat Demokrit unterlassen zu erklären. Denn wenn der Wert des Individuums von der Einwirkung und dem mechanischen Zufluß der göttlichen Atome und damit der Vernunft abhängig ist: welche Gewalt steht dem einzelnen zu, die Fülle und die Sammlung dieser von außen ihm zuströmenden göttlichen Substanz zu bestimmen und zu erzwingen? Die verschiedene Rangstufe der menschlichen Naturen mag sich aus der geringeren oder der größeren Zahl der Vernunftatome erklären: das Verdienst des Menschen hieran bleibt unerklärt. Es scheint, daß Demokrit dem Menschen die Kraft beigelegt hat, durch eine energische Betätigung seines Willens die göttliche Vernunftsubstanz an sich zu ziehen und ihre Sammlung zu erzwingen[1]).

Aber wenn hierin auch ein Unerklärtes und ein Problematisches uns entgegentritt, der Grundgedanke, von dem aus sich die Demokritsche Ethik aufbaut, fügt sich dem Rahmen der Gesamtweltanschauung ein. Und mit dieser seiner Weltanschauung hat Demokrit als ein Gedankenschöpfer höchsten Ranges ein System und eine Lehre geschaffen, die noch heute um den Sieg zu ringen ein Recht hat. Denn das Große des Demokritschen Denkens besteht darin, daß er alle Gebiete des kosmischen Seins und Lebens dem einen Grundgedanken, dem atomistisch-mechanischen, zu unterwerfen gewußt hat. Aber indem Demokrit die eine Atomform, die kugelartigen Feueratome, an Wirkungskraft und damit zugleich an Wert weit über

[1]) Die Verschiedenheit der Naturanlage betont 53, 56 οἱ εὐφυέες; 57 ἡ τοῦ ἤθους εὐτροπίη; 192 πονηροῦ τινος ἤθους; 85 ἀφυής; 182 τῇ φύσι κακεστώ. Allgemein über die Erziehung 33 ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν εστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ; Erziehung besser als νόμος und Zwang 181. Bemerkungen über die Erziehung 51, 52, 178, 179, 182, 183, 184, 208 πατρὸς σωφροσύνη μέγιστον τέκνοις παράγγελμα; 228; 241 συνήθεια; 242 ἄσκησις. Zwar macht die πολυμαθία 64, 169 es nicht: Lernen selbst aber ist notwendig, nur dadurch 59 τέχνη und σοφίη zu erlangen; 180 ἡ παιδεία (Bildung) εὐτυχοῦσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον.

alle andern Stofformen erhebt, hat er damit doch unbewußt einen Dualismus geschaffen, von dem aus er die Welt erklärt. Denn es gibt für ihn nur eine Atomart, der das spezifisch Göttliche eigen ist: ihr allein kommt ein Empfinden und Denken zu. Indem diese feurigen Atome — feurig nach ihrer Wirkung bezeichnet — mit den andern Arten der Atome sich vereinigen und so die animalischen Organismen gestalten, binden sie Leib und Seele zur Einheit zusammen[1]). Jener ist aus andersgearteten Bestandteilen zusammengesetzt: alles psychische Leben und alle Denktätigkeit geht allein auf die Kugelatome zurück, welche als solche die Träger des Göttlichen und des Vernünftigen im Menschen sind. Sinneswahrnehmung und Vernunft sind nur verschiedene Funktionen einer und derselben Kraft: jene durch Beimischung fremder Bestandteile hervorgerufen, diese auf der reinen Tätigkeit der unvermischten Feueratome beruhend. Und eben aus der Verschiedenheit der Vermischung dieser mit andern Stoffen erklärt sich der verschiedene Wert der Einzelseelen. Der Vernunft als dem Göttlichen hat der Mensch in seinem Handeln zu folgen. Sein Leben ist auf ein Diesseits beschränkt: der Tod löst die Verbindung der verschiedenen Atomarten. Die Einzelatome sind freilich unvergänglich. Und so bleiben auch die Feueratome, indem sie vom Leibe sich lösend wieder aufwärts schweben, erhalten. Aber indem sie, aus ihrer Sammlung heraustretend, sich isolieren und zerstreuen, vernichten sie auch das aus ihrer Vereinigung in der menschlichen Psyche resultierende Selbstbewußtsein und übergeben den Menschen dem Tode[2]). Die höchste Aufgabe des Menschen bleibt daher mit diesem Leben in vernünftiger Weise sich abzufinden. Und das

---

[1]) Die enge Verbindung von Leib und Seele — die letztere durch den ganzen Körper verbreitet — läßt Aristoteles den Vorwurf erheben 409ᵃ 32 (Lucret. 3, 370) ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα. Das ist aber nur eingeschränkt richtig. Denn da Demokrit in den Atomkomplexen κενά annahm, so konnte er auch die psychischen Feueratome sich so mit den somatischen Atomen verbinden lassen, daß sie überall die κενά der letzteren ausfüllten.

[2]) Über den Tod 297: die μῦθοι über ein Fortleben der Seele sind ψεύδεα; die ψυχὴ φθαρτή Aetius 4, 7, 4. Der Tod beruht auf der ἔξοδος der Feueratome aus dem Körper Arist. 471ᵇ 30. Doch bleiben auch im Leichnam einige Feueratome zurück Aetius 4, 4, 7; Cic. Tusc. 1, 34, 82: doch sind dieselben wegen ihrer geringen Zahl nicht imstande Empfindung und Bewußtsein festzuhalten.

geschieht durch eine Anerkennung der natürlichen und sittlichen Weltordnung, durch ein Ringen nach der harmonischen und maßvollen Gestaltung des Lebens, durch das Festhalten eines durch Nichts erschütterten seelischen Gleichgewichts. Der wahre Weise findet fern vom Getriebe der törichten Welt in sich selbst die Quelle aller reinen Freuden: im innersten Leben, im eigensten Denken ruht die wahre Befriedigung[1]).

Epikur steht auf demselben Boden atomistisch-mechanischer Weltanschauung, von dem aus Demokrit sein Weltsystem entworfen hat. Und es ist zweifellos, daß Epikur für seine eigene Lehre unmittelbar von Demokrits Weltauffassung seinen Ausgang genommen hat[2]). Aber gerade in den Punkten, die für uns ein besonderes Interesse haben, hat er einschneidende Korrekturen an der Lehre seines Vorgängers vorgenommen, und hat damit einen hohen Grad der Selbständigkeit und der Originalität bewiesen. Das gilt zunächst von seiner Auffassung der Götter.

Für Demokrit stehen die Götter im Mittelpunkte alles Weltgeschehens: Epikur nimmt ihnen jede reale Einwirkung auf Weltbildung, Naturprozeß und psychisches Leben. Er läßt ihnen nur eine dekorative Stellung der Welt gegenüber. Daß die Bildung der Götter auf Atome zurückgeht, ist eine notwendige Konsequenz seiner Gesamtweltanschauung[3]): doch ist Epikur bemüht, den Göttern dennoch eine Sonderbildung zuzuweisen. Es sind nämlich nur die feinsten Atomschichten, wie sich dieselben von den Atomkomplexen im Kosmos ablösen, welche zur Bildung der Götterleiber zusammentreten, und diesen so den Charakter von Vorstellungsbildern geben, die als solche zwar Realität besitzen, aber nichts mit den kompakten Formen der kosmischen Dinge gemein haben[4]).

---

[1]) Fr. 194 αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται 207 ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρεῖσθαι χρεών.

[2]) Gute Orientierung über ihn v. Arnim in Pauly-Wissowa R. E. 11, 153 ff.; Materialsammlung Usener Epicurea. Leipzig 1887. Betreffs der physikalischen Lehren verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 205 ff.; betreffs der erkenntnistheoretischen auf Sandgothe, die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Diss. v. Bonn 1908 und auf Merbach, de Epicuri canonica. Diss. v. Berlin 1910.

[3]) Cic. n. d. 1, 24, 68 ex atomis; Tertull. apol. 47.

[4]) Kein Vergleich ihrer Bildung mit den στερέμνια Cic. n. d. 1, 19, 49, sondern ohne soliditas et firmitas 37, 105; daher 18, 49; 24, 71 nur quasi corpus

Böse zu lassen. Denn das Gute ist göttlich und vernünftig, das Böse ist irdisch und unvernünftig. Daher die Scheidung der Menschen in Gute und Schlechte zusammenfällt mit der Scheidung in Kluge und Toren, in Vernünftige und Unverständige[1]). Als dasjenige Postulat, welches alles sittliche Handeln im einzelnen bestimmt, gilt die Pflichterfüllung. Unter dem Begriff der Pflicht, des δέον, faßt Demokrit alles sittliche Tun zusammen. Eine solche Pflichterfüllung schafft das Gerechte, dem das Ungerechte entgegensteht. Das Gerechte ist für Demokrit der Ausdruck der Naturordnung und damit der göttlichen Vernunft, wie diese in jedem einzelnen Atom der Gottessubstanz lebt und wirkt[2]). Dieses Gerechte strebt überall nach dem Maße, der Ordnung, der Harmonie, entsprechend dem Triebe, der allen Atomverbindungen und speziell den göttlichen Atomen eigen ist. Daher Demokrit immer wieder das Maßvolle, das Geordnete, das Meiden alles Zuviels und Zuwenigs predigt: alle Unmäßigkeit ist ihm verhaßt[3]). Und damit kommen wir auf das Ziel, den letzten Zweck, dem alles Handeln des Menschen gilt. Wir müssen uns den Gedankengang, auf dem Demokrit zur Formulierung dieses letzten Zwecks alles Handelns gelangt, klar zu machen suchen.

Demokrit geht von der Erfahrung aus, daß der Mensch inmitten von Übeln und Leiden steht, die ihn von allen Seiten bedrängen. „Die Erkenntnis“, sagt er, „daß das menschliche

---

[1]) Gegenüberstellung der ἀγαθοί und φαῦλοι 35; 48; κακοί und ἀγαθοί 79. Preis des ἀγαθός 39, 229, des δίκαιος 50, Tadel des φλαῦρος 87; 184; 239; 244; des ἄδικος 38; 45; des Heuchlers, der sein schlechtes Handeln unter λόγοι ἄριστοι verbirgt 53ª. Das ἄδικον ist ἐναντίον τῆς φύσεως, also das δίκαιον das der Naturordnung entsprechende Epiphan. a. a. O. Bei der ἀρετή kommt es auf ἔργα καὶ πρήξιες an Fr. 55, 82, 145.

[2]) Die Pflicht, τὸ δεόν, 41; 181; τὰ χρὴ ἐόντα 174. Man soll 174 δίκαια καὶ νόμιμα tun und nicht die δίκη vernachlässigen; denn 256 δίκη μέν ἐστιν ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρὴ ἐόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι; 264 der Mensch soll Scham vor sich selbst haben und das als erstes Gesetz seiner Seele aufstellen ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.

[3]) 70 τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν ist παιδός, οὐκ ἀνδρός; Preis des Maßes 102 ἴσον; 121 ἐπιτηδειέστατον; Gegensatz der τύχη, welche μεγαλόδωρος, aber ἀβέβαιος, und der φύσις, welche αὐτάρκης: die letztere trägt immer den Sieg davon. Mahnung zum Maßhalten in den Ansprüchen 119, 210, 211, 219, 233 (τὸ μέτριον), 234 (gegen die ἀκρασία), 235, 238, 284, 285, 286.

Leben schwach und kurzdauernd, und daß es mit zahlreichen feindlichen Gewalten und Bedrängnissen zusammengeschmiedet ist, ist unabweislich.“ Wenn auch vieles, was als Übel erscheint, in Wirklichkeit gut ist, indem die Menschen infolge ihrer Blindheit und Torheit die Leiden sich selbst schaffen, so bleibt es doch zweifellos, daß dem Leben von allen Seiten Leid und Not und Verderben droht[1]). Angesichts dessen will Demokrit seinen Glauben an eine sittliche Weltordnung trotzdem festhalten. Es gibt ein vernünftiges Weltgesetz, welches in den denkenden Atomen der Gottessubstanz seinen Grund hat, und welches in den Feuerausstrahlungen in den Kosmos und in die Seelen der Menschen eingeht. Diese Vernunftordnung hat zwar nichts mit einer Vorsehung zu tun, die über dem Leben des einzelnen schützend und leitend steht: wohl aber ist sie die Trägerin von Gesetz und Ordnung, von Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Es gibt demnach eine Gerechtigkeit auf Erden, die von der Gottheit stammt: und es gibt Schönes und Gutes und Gesetzmäßiges, Großes und Herrliches in der Welt, welches seinen göttlichen Ursprung nicht verleugnen kann[2]). Und dieser Gerechtigkeit soll der Mensch, als einem göttlichen Gebote, nachjagen. Jede Auflehnung gegen dieses Weltgesetz, wie sich dasselbe im Gewissen allen Menschen gleichmäßig offenbart, ist Sünde und Unrecht und Frevel. Nicht nur in der äußern Gesetzmäßigkeit soll der Mensch diese sittliche Weltordnung erkennen und befolgen: er soll in sich selbst, nach seinem innersten Leben, in ihr seine Wurzel und seinen Halt finden. Daher die Mahnung Demokrits: vor sich selbst soll der Mensch sich am meisten

---

[1]) Fr. 285 γινώσκειν χρεὼν ἀνθρωπίνην βιοτὴν ἀφαυρήν τε ἐοῦσαν καὶ ὀλιγοχρόνιον, πολλῇσι δὲ κηρσὶ συμπεφυρμένην καὶ ἀμηχανίῃσιν; 213 ἄται; 173 κακά; 175 κακὰ καὶ βλαβερὰ καὶ ἀνωφελέα; 176 τύχη; 293 ξυμφοραί usw.

[2]) Fr. 56 καλά, 73 καλά, δίκαια, 174 δίκαια καὶ νόμιμα, 157 μεγάλα καὶ λαμπρά; 69 ἀνθρώποις πᾶσι τωὐτὸν ἀγαθὸν καὶ ἀληθές: das ist nur als ein allen Menschen gleichmäßig einwohnendes Gewissen zu verstehen. Der Zusammenhang mit den Göttern ergibt sich daraus, daß die δίκαιοι θεοφιλέες 56, 217, 175; daher die wahren ἀγαθὰ τὰ θειότερα 37; der νοῦς in seiner Wahrheit θεῖος 112; das θεῖα νοεῖσθαι Sache der φρήν (= νοῦς) 129; allgemein die ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος 171, welcher letztere Träger der εὐδαιμονία oder κακοδαιμονία sein kann 170. Dem gegenüber αἰσχρά 43, 45 ἀδικία, 41 ἁμαρτήματα, 244 φαῦλον; δίκη und ἀδικία gegenübergestellt 215.

schämen, und nichts Böses tun, auch wenn niemand ihn sieht. Tritt uns in dieser Mahnung ein hoher Grad sittlicher Reife entgegen, so wird uns die Demokritsche Lebensauffassung noch sympathischer, wenn wir den altruistischen Zug verfolgen, der seine Lehre durchzieht. Dem Unrechtleidenden soll der Mensch beispringen, dem Notleidenden helfen; in Mitleid und Nächstenliebe soll er allen seinen Volksgenossen zugetan sein[1]).

In dieser sittlichen Weltordnung findet Demokrit seinen Halt und seinen Trost. Aus ihr schöpft er die Kraft, den Lüsten zu widerstehen und die bösen Begierden zu unterdrücken, da jene göttliche Ordung allem Handeln und Begehren eine bestimmte Schranke, ein festes Ziel gesetzt hat, welches im Auge zu behalten der Mensch die Pflicht hat[2]). Und nur aus dieser Überzeugung, daß es ein höheres Gesetz gibt, welches allem Handeln den Weg und das Ziel weist, wird der Mensch den richtigen Wertmesser schöpfen für die Güter, welche das Leben bietet. Denn nicht dem Vergänglichen, dem Sterblichen wird er nachjagen, sondern dem Göttlichen, was in seiner Seele ruht und nach Anerkennung verlangt[3]). So wird er allen irdischen Gütern gegenüber vor allem Selbstzucht üben; er wird mit Geringem sich bescheiden; und an der Wahrheit sich genügen lassen, daß Mäßigung in allen Genüssen ihm die Gesundheit des Leibes und die Heiterkeit der Seele schafft[4]). Und eben diese Heiterkeit der Seele, das harmonische Ausgeglichensein aller leidenschaftlichen Regungen zu einem psychischen Gleichgewichte, ist es, welches Demokrit als das letzte Ziel alles menschlichen Tuns erscheint. Unter den verschiedensten Namen hat er dasselbe gepriesen und verherrlicht. Und in diesem letzten und höchsten Ziele alles menschlichen Strebens hat Demokrit ein Ideal geschaffen, welches für alle Zeiten und für alle Menschen

---

[1]) Fr. 217; 255; 261; 264 μηδέν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἑωυτοῦ μηδέ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδήσειν — ἑωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι.

[2]) Fr. 72 Unterdrückung der ὀρέξεις, 88, 245 gegen φθόνος, 235 gegen Befriedigung der γαστρὸς ἡδοναί, 236 gegen θυμός; 71 gegen ἡδοναὶ ἄκαιροι, 74, 207, 214 usw.

[3]) Fr. 37, 40, 77, 78, 95 u. a. Eine Verherrlichung dieses in den Grenzen der eigenen Kraft sich haltenden Lebens Fr. 3.

[4]) Fr. 47, 58, 61, 70, 102, 198, 210, 211, 222, 223, 233, 238, 283, 284.

gleichmäßig erstrebenswert erscheint. Von dieser höchsten der Menschenseele erreichbaren Warte aus hat Demokrit die Tugenden, wie die Schwächen und Torheiten der Menschen gewertet; er hat die Güter, denen das Streben gilt, einer Schätzung unterworfen und hat auch in diesen Wertungen Maßstäbe geschaffen, die eine unvergängliche Geltung behalten werden. Die Gewinnung eines Gleichmaßes und Gleichmuts der Psyche, die in allen Lagen des Lebens, in Glück und Unglück, in Not und Tod die heitere Ruhe ihrer Weltbetrachtung bewahrt, ist das einzige, was dem Menschen den Frieden und die Freiheit seiner Seele zu gewähren vermag[1]).

Noch schwankt Demokrit zwischen einer sozialistischen und einer individualistischen Auffassung der ethischen Postulate, aber man fühlt es, daß sein Herz der individualistischen Lebensauffassung zuneigt. Er preist die Freundschaft als ein kostbares Gut; er verkennt nicht den Segen staatlicher Ordnung, die den Individuen Schutz und Sicherheit verleiht[2]). Aber ein höherer Preis gilt der Freiheit, der Persönlichkeit, die in und aus sich selbst die höchsten, die geistigen Freuden schöpft[3]).

---

[1]) Epiphan. adv. haer. 3, 2, 9 ἔφη ἓν τέλος εἶναι τῶν πάντων καὶ εὐθυμίαν τὸ κράτιστον εἶναι; Stob. 2, 7, 3, p. 52, 13 W. εὐδαιμονίαν — εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν — συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν; Strabo 1, p. 168 ἀθαυμαστία; Cic. fin. 5, 8, 23 ἀθαμβία. Preis dieser εὐθυμία Fr. 3, 4, 216 (σοφίη ἄθαμβός), 40, 184, 189. Eine begeisterte Verherrlichung dieses Zustandes 191; die μεγαλοψυχία 46.

[2]) Freundschaft Fr. 97—101, 103, 106, 107, 109; alle diese Aussprüche gelten aber mehr der Charakteristik, als dem Preise der Freundschaft. Hülfe für die Mitmenschen 261. Der Staat als Ordnungsprinzip, aus diesem Grunde ist Gehorsam demselben zu leisten: Fr. 47 νόμῳ καὶ ἄρχοντι καὶ τῷ σοφωτέρῳ εἴκειν κόσμιον; 245 die νόμοι deshalb nötig; 248; aber sie genügen nicht allein 181. Eintracht 249, 250; der Staat als Schutz 252 πόλις εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσις, daher τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι ὅκως ἄξεται εὖ; τούτου σῳζομένου (der Staat) πάντα σῴζεται, τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται. Das Verhalten der Bürger dem Staat gegenüber 253, 254, 255. Energische Forderung des Schutzes 257, 258, 259, 260; Unparteilichkeit der Richter und Beamten verlangt 262, 263, 266.

[3]) Fr. 146 αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐζιζόμενον λαμβάνειν; 226 οἰκήιον ἐλευθερίης παρρησίη, es wird freilich hinzugefügt κίνδυνος δὲ ἡ τοῦ καιροῦ διάγνωσις. Pointiert Epiphan. adv. haer. 3, 2, 9 ἐπίνοιαν γὰρ κακὴν τοὺς νόμους ἔλεγε καὶ „οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν“. Gegen Heirat und Kinderzeugung 272, 275, 280, 287, 288; Clem. str. 2, 138, p. 503 P.; Geringschätzung des Weibes Fr. 110, 111, 273, 274.

Die Demokritsche Ethik fügt sich unverkennbar organisch seiner atomistischen Weltanschauung ein. Mag Demokrit noch so sehr in der Beurteilung der menschlichen Tugenden und Laster, Schwächen und Torheiten, Neigungen und Begierden aus der reichen Erfahrung des Lebens schöpfen: er steht auch hier fest auf dem Fundament seiner wissenschaftlichen Überzeugung[1]). Die wahre Tugend, das echte Gut des Lebens wurzelt allein in der Gottessubstanz, die aus ihrer atomistischen Wesenheit sich dem Menschen mitteilt, und einen Teil ihres Selbst in seiner Vernunft wirken und walten läßt. Es liegt am Menschen, das Göttliche, welches ihm hierin gegeben ist, wirken und schaffen zu lassen, um seiner Lebensaufgabe gerecht zu werden. Aber hier beginnt das Problematische der Demokritschen Ethik. Denn wenn sich in der Betätigung der inneren Vernunft ein natürlicher Trieb, wie er allem atomistischen Leben eigen ist, und damit zugleich ein instinktives Handeln vollzieht: wo bleibt da das Verdienst des einzelnen? wie kann man da von Verfehlung, von Sünde sprechen? Und doch durchzieht die Ethik Demokrits diese tief sittliche Auffassung, welche dem Menschen selbst die Verantwortung für sein Tun zuweist. Hier wächst Demokrit gleichsam über sich selbst empor. Denn indem er das Wollen des Menschen betont, seinen Willen als das entscheidende für den Wert der Handlung hinstellt, verläßt er den deterministischen Standpunkt, den seine atomistisch-mechanische Weltanschauung verlangt. Er weist dem Menschen selbst die Freiheit der Entscheidung, die Freiheit des Willens zu[2]).

Und dieses Problematische, welches sich in der Wertung der menschlichen Sittlichkeit und Freiheit ausspricht, kommt auch in der Macht der Erziehung zum Ausdruck, wie sie Demokrit statuiert. Denn der Mensch kann und soll zum sittlichen Handeln erzogen werden. Die Erziehung hat die Kraft, eine zweite Natur zu schaffen, welche sonach die Aufgabe der Natur selbst,

---

[1]) Auf die praktischen Lebensregeln, die ebenso durch ihre Feinheit der Beobachtung, wie durch die Tiefe ihrer sittlichen Auffassung sich auszeichnen, kann hier nicht eingegangen werden.

[2]) Der Wille Fr. 62, 66, 68 δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐξ ὧν πράσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν βούλεται; 89, 41 μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἁμαρτημάτων; 83; 43 μεταμέλεια (Reue) ἐπ' αἰσχροῖσιν ἔργμασι βίου σωτηρία.

nach dem rechten Maße, nach Ordnung und Harmonie zu streben, übernimmt und vertritt. Daß die Natur des Menschen sehr verschieden, kategorisch ausgedrückt, gut und böse veranlagt ist, betont Demokrit wiederholt. Aber diese Natur kann beeinflußt, erzieherisch bearbeitet und umgestaltet werden. Wie aber eine solche Neuschöpfung möglich sei, hat Demokrit unterlassen zu erklären. Denn wenn der Wert des Individuums von der Einwirkung und dem mechanischen Zufluß der göttlichen Atome und damit der Vernunft abhängig ist: welche Gewalt steht dem einzelnen zu, die Fülle und die Sammlung dieser von außen ihm zuströmenden göttlichen Substanz zu bestimmen und zu erzwingen? Die verschiedene Rangstufe der menschlichen Naturen mag sich aus der geringeren oder der größeren Zahl der Vernunftatome erklären: das Verdienst des Menschen hieran bleibt unerklärt. Es scheint, daß Demokrit dem Menschen die Kraft beigelegt hat, durch eine energische Betätigung seines Willens die göttliche Vernunftsubstanz an sich zu ziehen und ihre Sammlung zu erzwingen[1]).

Aber wenn hierin auch ein Unerklärtes und ein Problematisches uns entgegentritt, der Grundgedanke, von dem aus sich die Demokritsche Ethik aufbaut, fügt sich dem Rahmen der Gesamtweltanschauung ein. Und mit dieser seiner Weltanschauung hat Demokrit als ein Gedankenschöpfer höchsten Ranges ein System und eine Lehre geschaffen, die noch heute um den Sieg zu ringen ein Recht hat. Denn das Große des Demokritschen Denkens besteht darin, daß er alle Gebiete des kosmischen Seins und Lebens dem einen Grundgedanken, dem atomistisch-mechanischen, zu unterwerfen gewußt hat. Aber indem Demokrit die eine Atomform, die kugelartigen Feueratome, an Wirkungskraft und damit zugleich an Wert weit über

[1]) Die Verschiedenheit der Naturanlage betont 53, 56 οἱ εὐφυέες; 57 ἡ τοῦ ἤθους εὐτροπίη; 192 πονηροῦ τινος ἤθους; 85 ἀφυής; 182 τῇ φύσι κακεστώ. Allgemein über die Erziehung 33 ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν εστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ; Erziehung besser als νόμος und Zwang 181. Bemerkungen über die Erziehung 51, 52, 178, 179, 182, 183, 184, 208 πατρὸς σωφροσύνη μέγιστον τέκνοις παράγγελμα; 228; 241 συνήθεια; 242 ἄσκησις. Zwar macht die πολυμαθία 64, 169 es nicht: Lernen selbst aber ist notwendig, nur dadurch 59 τέχνη und σοφίη zu erlangen; 180 ἡ παιδεία (Bildung) εὐτυχοῦσι μέν ἐστι κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον.

alle andern Stofformen erhebt, hat er damit doch unbewußt einen Dualismus geschaffen, von dem aus er die Welt erklärt. Denn es gibt für ihn nur eine Atomart, der das spezifisch Göttliche eigen ist: ihr allein kommt ein Empfinden und Denken zu. Indem diese feurigen Atome — feurig nach ihrer Wirkung bezeichnet — mit den andern Arten der Atome sich vereinigen und so die animalischen Organismen gestalten, binden sie Leib und Seele zur Einheit zusammen[1]. Jener ist aus andersgearteten Bestandteilen zusammengesetzt: alles psychische Leben und alle Denktätigkeit geht allein auf die Kugelatome zurück, welche als solche die Träger des Göttlichen und des Vernünftigen im Menschen sind. Sinneswahrnehmung und Vernunft sind nur verschiedene Funktionen einer und derselben Kraft: jene durch Beimischung fremder Bestandteile hervorgerufen, diese auf der reinen Tätigkeit der unvermischten Feueratome beruhend. Und eben aus der Verschiedenheit der Vermischung dieser mit andern Stoffen erklärt sich der verschiedene Wert der Einzelseelen. Der Vernunft als dem Göttlichen hat der Mensch in seinem Handeln zu folgen. Sein Leben ist auf ein Diesseits beschränkt: der Tod löst die Verbindung der verschiedenen Atomarten. Die Einzelatome sind freilich unvergänglich. Und so bleiben auch die Feueratome, indem sie vom Leibe sich lösend wieder aufwärts schweben, erhalten. Aber indem sie, aus ihrer Sammlung heraustretend, sich isolieren und zerstreuen, vernichten sie auch das aus ihrer Vereinigung in der menschlichen Psyche resultierende Selbstbewußtsein und übergeben den Menschen dem Tode[2]. Die höchste Aufgabe des Menschen bleibt daher mit diesem Leben in vernünftiger Weise sich abzufinden. Und das

[1]) Die enge Verbindung von Leib und Seele — die letztere durch den ganzen Körper verbreitet — läßt Aristoteles den Vorwurf erheben 409ª 32 (Lucret. 3, 370) ἐν τῷ αὐτῷ δύο εἶναι σώματα. Das ist aber nur eingeschränkt richtig. Denn da Demokrit in den Atomkomplexen κενά annahm, so konnte er auch die psychischen Feueratome sich so mit den somatischen Atomen verbinden lassen, daß sie überall die κενά der letzteren ausfüllten.

[2]) Über den Tod 297: die μῦθοι über ein Fortleben der Seele sind ψεύδεα; die ψυχὴ φθαρτή Aetius 4, 7, 4. Der Tod beruht auf der ἔξοδος der Feueratome aus dem Körper Arist. 471ᵇ 30. Doch bleiben auch im Leichnam einige Feueratome zurück Aetius 4, 4, 7; Cic. Tusc. 1, 34, 82: doch sind dieselben wegen ihrer geringen Zahl nicht imstande Empfindung und Bewußtsein festzuhalten.

geschieht durch eine Anerkennung der natürlichen und sittlichen Weltordnung, durch ein Ringen nach der harmonischen und maßvollen Gestaltung des Lebens, durch das Festhalten eines durch Nichts erschütterten seelischen Gleichgewichts. Der wahre Weise findet fern vom Getriebe der törichten Welt in sich selbst die Quelle aller reinen Freuden: im innersten Leben, im eigensten Denken ruht die wahre Befriedigung[1]).

Epikur steht auf demselben Boden atomistisch-mechanischer Weltanschauung, von dem aus Demokrit sein Weltsystem entworfen hat. Und es ist zweifellos, daß Epikur für seine eigene Lehre unmittelbar von Demokrits Weltauffassung seinen Ausgang genommen hat[2]). Aber gerade in den Punkten, die für uns ein besonderes Interesse haben, hat er einschneidende Korrekturen an der Lehre seines Vorgängers vorgenommen, und hat damit einen hohen Grad der Selbständigkeit und der Originalität bewiesen. Das gilt zunächst von seiner Auffassung der Götter.

Für Demokrit stehen die Götter im Mittelpunkte alles Weltgeschehens: Epikur nimmt ihnen jede reale Einwirkung auf Weltbildung, Naturprozeß und psychisches Leben. Er läßt ihnen nur eine dekorative Stellung der Welt gegenüber. Daß die Bildung der Götter auf Atome zurückgeht, ist eine notwendige Konsequenz seiner Gesamtweltanschauung[3]): doch ist Epikur bemüht, den Göttern dennoch eine Sonderbildung zuzuweisen. Es sind nämlich nur die feinsten Atomschichten, wie sich dieselben von den Atomkomplexen im Kosmos ablösen, welche zur Bildung der Götterleiber zusammentreten, und diesen so den Charakter von Vorstellungsbildern geben, die als solche zwar Realität besitzen, aber nichts mit den kompakten Formen der kosmischen Dinge gemein haben[4]).

---

[1]) Fr. 194 αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται 207 ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρεῖσθαι χρεών.

[2]) Gute Orientierung über ihn v. Arnim in Pauly-Wissowa R. E. II, 153 ff.; Materialsammlung Usener Epicurea. Leipzig 1887. Betreffs der physikalischen Lehren verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 205 ff.; betreffs der erkenntnistheoretischen auf Sandgothe, die Wahrheit der Kriterien Epikurs, Diss. v. Bonn 1908 und auf Merbach, de Epicuri canonica. Diss. v. Berlin 1910.

[3]) Cic. n. d. I, 24, 68 ex atomis; Tertull. apol. 47.

[4]) Kein Vergleich ihrer Bildung mit den στερέμνια Cic. n. d. I, 19, 49, sondern ohne soliditas et firmitas 37, 105; daher 18, 49; 24, 71 nur quasi corpus

Und hiermit hängt die Grunddifferenz zusammen, die zwischen den Göttern Demokrits und den Göttern Epikurs besteht. Für Demokrit sind die Götter ausschließlich aus Feueratomen zusammengesetzt, die als solche Wärme-, Empfindungs- und Denkkraft besitzen: Epikur dagegen weist Wärme einerseits, Empfindung und Denken anderseits verschiedenen Atomarten zu, die als solche im Kosmos walten und wirken, und an und für sich nichts mit der Gottheit zu tun haben. Die Demokritschen Götter sind demnach Feuerbildungen, die Götter Epikurs sind menschenähnliche Gestalten, die aus Atomen der verschiedensten Arten zusammengesetzt sind. Damit wird jede engere und speziell jede kausale Wechselbeziehung zwischen der Gottheit und dem Kosmos gelöst. Denn die schöpferische Wärme, die nach Demokrit von der Gottheit ausgeht und durch ihre Kraft alles Leben schafft, ist nach Epikurs Lehre selbständig und ohne innere Beziehung zur Gottheit; und ebenso existiert die Empfindungs- und Denkkraft, die wieder nach Demokrit allein aus der Gottheit stammt, nach Epikur gesondert für sich, und ist unabhängig von der Gottheit. Schon hieraus erkennt man die Grundtendenz Epikurs, alles kosmische und psychische Leben von der Einwirkung der Gottheit zu lösen und selbständig zu machen.

Die Berichte über die Bildung der Götter widersprechen sich insofern, als die einen leugnen, die Götter seien in ihrem Bestande verharrende individuelle Wesenheiten, die andern dagegen diesen Bestand hervorheben und von einem unausgesetzten Zuströmen neuer Atome sprechen, welche sich mit den Götterformen vereinen. Daß aber die Götter in Epikureischer Auffassung ewige, also in ihrem innersten Kerne unwandelbare, Wesenheiten sind, kann angesichts der steten Betonung ihrer Unvergänglichkeit nicht bezweifelt werden[1]). Die Differenzen

et quasi sanguis; 44, 123 lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido; (deus) exilis et perlucidus; div. 2, 17, 40 perlucidos et perflabiles; n. d. 1, 27, 75 species quaedam deorum, quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis, sitque pura, levis, perlucida; daher nur simile corporis, nec ille fusus et candore mixtus rubor sanguis est, sed quaedam sanguinis similitudo; Dionys b. Euseb. pr. ev. 14, 27, p. 783c κενὰς ἀνυποστάτων θεῶν σκιάς.

[1]) Diog. L. 10, 139 ἐν ἄλλοις δέ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητούς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας (d. h. als Individua), οὓς δὲ καθ' ὁμοειδείαν ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐπιτετελεσμένους ἀνθρω-

der Berichte erklären sich daher, daß der Kern der Götterformen zwar stets erhalten bleibt, so daß von ihrer Individualität die Rede sein kann; daß aber die Verluste, welche diese Götterkomplexe durch Abfließen von Atomschichten erleiden, durch stets von neuem zufließende Atome sich ergänzen. Es findet nämlich von ihren atomistischen Körperformen, trotz der feinsten Bestandteile, aus denen sich dieselben zusammensetzen, ein Abfluß der äußersten Atomschichten statt, welche letzteren — gleich allen von den Dingen sich lösenden realen Bildern — auch den Menschen sich mitteilen, und so überhaupt die Kenntnis von der Existenz der Götter diesen vermitteln. Diese aus den feinsten Atomschichten sich zusammensetzenden Bilder sind aber so unendlich zart, daß sie bei ihrer Verbindung mit den Sinnen der Menschen von diesen überhaupt nicht empfunden werden, sondern nur in den letzten Zentren aller psychischen Tätigkeiten, in der Brust, zum Bewußtsein kommen[1]). Nur auf diese Weise und auf diesem Wege der Mitteilung wissen wir überhaupt etwas von den Göttern.

ποειδεῖς unterscheidet zwei Klassen von Göttern: in ihrer (atomistischen) Wesenheit verharrende und stets neu sich bildende. Cic. n. d. 1, 19, 49 wird das κατ' ἀριθμόν bestimmt geleugnet. Im übrigen aber ist in den Berichten immer nur von den Göttern als solchen die Rede, ohne Unterscheidung, und stets mit der Charakteristik als ewig und unvergänglich Hippol. 1, 22, 3 ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον; Lactant. d. ira d. 17, 1 incorruptus; Atticus b. Eus. pr. ev. 15, 5, 9 ἀφθαρσία. Ich fasse daher mit W. Scott, Journ. of phil. 12 (1883) 212 ff. die Angabe bei Diog. L. als auf Konfusion beruhend auf. Zwei Angaben, deren eine die individuelle Wesenheit der Götter, deren andere die stete Ergänzung ihres Kerns durch neu zuflutende gleichwertige Atome (daher ὁμοειδεία — ὁμοίων εἰδώλων) betonte, die aber beide auf die Götter im allgemeinen sich bezogen, sind hier irrtümlich als zwei verschiedene Götterkategorien gefaßt. Auf keinen Fall kann man (Hirzel, Untersuch. 1, 46 ff.) daraus auf zwei Glaubensformen, eine esoterische und eine dem Volksglauben sich anschließende, folgern.

[1]) Diog. L. a. a. O. θεοὶ λόγῳ θεωρητοί und zwar Aetius 1, 7, 34 διὰ τὴν λεπτομέρειαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως; Lucret. 5, 146 ff.; Cic. n. d. 1, 37, 105; 19, 49 speciem dei percipi cogitatione, non sensu — eamque esse ejus visionem, ut similitudine et transitione cernatur neque deficiat umquam ex infinitis corporibus similium accessio, ex eoque fieri ut in haec intenta mens nostra beatam illam naturam et sempiternam putet. Das folgende 38, 105—109 führt dieses weiter aus. Die immer von neuem sich ablösenden Bilder verdichten sich in der Seele schließlich zu einer Vorstellung: fluentium frequenter transitio fit visionum, ut e multis una videatur. So entsteht die allgemeine consensio aller gentes (πρόληψις) 1, 16, 43 36, 100.

Nehmen so die Götter in ihrer Bildung eine von den Dingen der Sinnenwelt sich unterscheidende Wesenheit an, die sie den Vorstellungsbildern ähnlich macht, welche sich in der Seele gestalten, so wird diese ihre Bildung noch wunderbarer durch die ihnen beigelegte menschliche Gestalt. Die nächstliegende Erklärung dieser Menschengestalt würde die Annahme sein, daß die Götter durch Atomablösungen von den menschlichen Leibern sich bilden: das ist aber nicht der Fall. Offenbar sind es Atome, die sich von allen möglichen Dingen des Kosmos in feinsten Oberschichten abtrennen und nun zur Bildung der Götterleiber zusammenfließen[1]). Daß die Götter nur unter menschlicher Gestalt zu denken seien, glaubte Epikur damit beweisen zu können, daß der Mensch unter allen kosmischen Bildungen die vollkommenste sei, und nur die denkbar vollkommenste Bildung der Gottheit eigen sein müsse. Aber Epikur ging weiter. Da die tellurische Sprache die schönste, so kann diese auch nur allein für die Götter in Betracht kommen; und da die Götter auch der Zahl nach nicht hinter den menschlichen Geschöpfen der Erde zurückstehen dürfen, so sind sie in unendlicher Menge anzunehmen. Auch die Scheidung der Geschlechter, das Genießen von Nahrung u. a. wird ihnen beigelegt; dagegen der Schlaf ihnen abgesprochen[2]).

So leben die Götter in einem Reiche der Seligkeit, in unendlich großer Zahl, im friedlich harmonischen Verkehr untereinander. Die ihnen immer von neuem zufließenden Atome — zum Ersatz derjenigen, welche von ihnen sich lostrennen — dienen nur dazu, ihre Gebilde in ewiger und unwandelbarer Schönheit zu erhalten[3]).

---

[1]) Cic. n. d. 1, 18, 46 forma humana, 44, 123 membris hominum praeditus omnibus, dagegen usu membrorum ne minimo quidem (weil in seliger Ruhe). Da die Götter animantes, kommt ihnen praestantissima natura zu. Sowohl die Erfahrung, welche (auch im Traume nicht) keine vollkommnere Gestalt kennt, als auch die ratio verlangt, daß die Götter menschenähnlich.

[2]) Sprache Sext. 9, 176; Cic. n. d. 1, 34, 95 maris deos et feminas; 1, 19, 50 die ἰσονομία verlangt, daß si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem. Über andere Beziehungen Crönert Kolotes 113.

[3]) Cic. 1, 41, 114 quum sine ulla intermissione pulsetur agiteturque atomorum incursione sempiterna quumque ex ipso imagines semper adfluant: hier wird einmal das Herzufluten neuer Atome zu den bestehenden Atomkomplexen der Götter, sodann das Abfließen in den Kosmos unterschieden.

Der äußeren Vollkommenheit der Götter entspricht die innere. Sie sind im Besitze höchster Tugend: Leidenschaften und Affekte liegen ihnen fern. Da sie aber ein reiches psychisches Leben führen, so ist die Annahme unabweislich, daß ihre Seele — entsprechend der Lehre Epikurs, nach welcher besondere Seelenatome existieren — gleichfalls durch Herzufließen feinster Atomschichten psychischer Qualität gebildet ist [1]).

Das Leben dieser göttlichen Gebilde wird als ein höchst glückseliges geschildert. „Glückselig und unsterblich" ist die stete Charakteristik derselben. Unsterblich, weil sie in ihrem Atombestande sich ewig erhalten, indem die abflutenden Schichten durch gleichwertige sich ersetzen; glückselig, weil sie ewiger Ruhe, seligen Friedens, vollkommener innerer und äußerer Harmonie sich erfreuen [2]). Diese Ewigkeit ihres Lebens und ihrer Seligkeit wird dadurch ermöglicht, daß sie außerhalb des Kosmos ihren Sitz haben. Damit sind sie aller Unruhe und allem Wandel des inneren Kosmos entzogen. Eine Auflösung und Vernichtung des Kosmos trifft sie nicht. Da Epikur eine unendliche Zahl von Welten annahm, den Göttern aber in den Zwischenräumen der Einzelwelten, den Intermundien, ihren Sitz anwies, so wird er auch eine unendliche Zahl von Göttervereinen gelehrt haben, die zwischen je zwei Welten ihren Platz haben [3]). Man muß fragen, wie es möglich sei, daß diese außerhalb des Kosmos befindlichen Gebilde trotzdem in das Innere des Kosmos

---

[1]) Cic. n. d. 1, 18, 48 da beatus esse sine virtute nemo potest nec virtus sine ratione constare, so muß den Göttern virtus und ratio zukommen; 1, 19, 51 sapientia et virtute gaudet. Epicur spricht Lactant. de ira dei 15, 5 der Gottheit alle adfectus ab, da diese imbecillitatis humanae; daher 16, 6 nullus animi motus in deo. Für den Menschen komme von den adfectus nur ira et gratia in Betracht Cic. n. d. 1, 17, 45.

[2]) Über die Glückseligkeit der Götter Cic. n. d. 1, 40, 110ff.; 1, 16, 45 ohne negotium; Lactant. de ira d. 17, 1 deus nihil curat; ideo incorruptus ac beatus, quia semper quietus; Cic. n. d. 1, 19, 51 omnibus bonis adfluentibus — nihil agit, nullis occupationibus implicatur, nulla opera molitur; 1, 20, 53. Aetius 1, 7, 7 ὅλον ὂν (τὸ θεῖον) περὶ τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας.

[3]) Cic. div. 2, 17, 40 habitantis tamquam inter duos locos sic inter duos mundos propter metum ruinarum; Hippol. 22, 3 καθῆσθαι τὸν θεὸν ἐν τοῖς μετακοσμίοις οὕτω καλουμένοις ὑπ' αὐτοῦ· ἔξω γάρ τι τοῦ κόσμου οἰκητήριον τοῦ θεοῦ ἔθετο εἶναι λεγόμενον τὰ μετακόσμια.

ihre realen Abbilder hinein gelangen lassen können [1]). Denn allein auf diesen Abbildern, wie sich dieselben durch Abtrennen feinster Atomschichten erzeugen, beruht ja, wie wir sahen, das menschliche Wissen von den Göttern: Außer dieser Beziehung der letzteren zu den Seelen der Menschen fehlt jede weitere Beziehung zum Kosmos. Denn — und das ist das bedeutsame der Epikureischen Lehre — die Götter bekümmern sich absolut nicht um die Welt. Vollzieht sich die Bildung des Kosmos allein durch den mechanisch wirkenden Zwang der relativ schweren oder leichten Atome, so setzt sich diese ausschließlich mechanische, den Atomen inhärente Kraftwirkung auch für alle Bildungen des Naturprozesses und des Lebens fort. Die Götter haben keinen Teil am kosmischen Geschehen.

Epikur hat diesen, auf seiner tiefsten und innersten Überzeugung beruhenden Gedanken, daß es keine Vorsehung gibt, in zahlreichen Einzelausführungen zu erweisen gesucht. Denn dieses Dogma bildet den eigentlichen Kernpunkt seiner Weltanschauung: um ihn dreht sich hauptsächlich der Streit mit der Stoa; er ist zugleich das Ziel der Angriffe christlicher Schriftsteller geworden. Epikurs Polemik gegen den Vorsehungsglauben ist von unerbittlicher Überzeugungskraft getragen: man fühlt es, daß er die Worte mit seinem Herzblute geschrieben hat. Epikur weist vor allem auf die Ungerechtigkeit in der Welt hin [2]). Sind nicht die Guten, die Gerechten, die den Göttern fromm Dienenden oft besonderen Unglücksfällen ausgesetzt, während die Schlechten, die Ungerechten, die Gottlosen im Glück schwelgen? Jene haben mit Armut und Not, mit Verfolgung und Ungemach zu ringen, diese brüsten sich mit ungerechtem Reichtum und Macht, mit Ehren und Siegen. Wo ist hier die ausgleichende Gerechtigkeit, die sorgende Vorsehung zu finden? Und wenn die Gegner auf die Ordnung und schein-

---

[1]) Dionys b. Euseb. pr. ev. 14, 27, 8, p. 782[c] spottet, daß Epikur διά τινων κρυφίων — πυλῶν τὸν οὐράνων ὑπερβὰς περίβολον — τοὺς ἐν τῷ κενῷ κατεῖδε θεούς. Solche geheime Verbindungen des außerkosmischen Raums mit dem Kosmos muß Epikur tatsächlich angenommen haben.

[2]) Vgl. namentlich Lectant. divin. inst. 3, 17, 8; 7, 5, 3; de opif. dei 2, 10 u. a. St. (Usener Fr. 370, 371, 372, 373, 374). Cic. n. d. 1, 8, 20f. führt den Gedanken aus, weshalb die göttliche πρόνοια vor der Erschaffung der Welt geruht habe.

bare Zweckmäßigkeit der kosmischen Dinge, der animalischen Organismen hinweisen, so will Epikur auch das nicht gelten lassen. Die Sinnesorgane sind nicht ihres Zwecks wegen geschaffen: der Mensch selbst hat sie für ihre Funktionen allmählich aus- und umgebildet. Und weshalb ist der Mensch überhaupt geschaffen? Ginge seine Schöpfung auf die göttliche Weisheit zurück, so bliebe es unerklärlich, daß er so arm, so schwach, so hilflos in die Welt kommt; daß Krankheiten und unzählige Übel ihm das Leben erschweren und verbittern, daß der Tod ihn früh und wider seinen Wunsch hinwegrafft. Und doch hätte der Mensch, als Ebenbild Gottes und ihm am nächsten verwandt, ein Recht, der besonderen Gnade der Gottheit sich zu erfreuen [1]). Gäbe es eine göttliche Vorsehung, so wäre nur die Alternative möglich: Gott kann die Übel der Welt nicht beseitigen, obgleich er es will; oder, er will sie nicht heben, obgleich er es kann. Beides ist für den Begriff der Gottheit, soweit man sie in Beziehung zum Weltgeschehen bringt, ausgeschlossen [2]).

Diese beiden Erwägungsreihen, daß die Welt von der Ungerechtigkeit beherrscht wird, und daß die kosmischen Dinge und Geschehnisse keine ordnende Vernunft erweisen, lassen nur den einen Schluß zu, daß es keine Gottheit gibt, welche liebend und sorgend, bestimmend und regelnd in den Weltenlauf eingreift. Was geschieht und wie es geschieht, erklärt sich allein durch die Annahme einer mechanisch wirkenden Bewegung, welche die Atome mit Notwendigkeit zueinander treibt und verbindet [3]).

Mag dem schwächlichen und unselbständigen Charakter, der immer auf die Hilfe einer höheren, einer göttlichen Macht hofft, die Lehre, daß es keine solche fürsorgende und helfende Gewalt

---

[1]) Daher die Götter ἀπρονόητοι Lucian. bis accus. 2, ἀπρονοησία; οὐκ ἐπιμελοῦνται ἀνθρώπων Arrian. Epict. diss. 2, 20, 23; das θεῖον ἀργὸν καὶ μελές das. 1, 12, 1, Daher Epikur ἀφεῖλε τὴν πρὸς ἡμᾶς ἐνέργειαν (τῶν θεῶν) Attic. b. Eus. pr. ev. 15, 5, 9, p. 800[a]; τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν Plotin. diss. 30; Plut. adv. Colot. 8, p. 1111[b].

[2]) Lactant. de ira d. 13, 19 deus aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult.

[3]) Daher alles κατ' ἀνάγκην oder κατὰ τύχην Aetius 1, 29, 5; die ὑλικὴ ἀνάγκη αἰτία τῶν γενομένως Simpl. φυσ. 372, 9 und damit der Zweckbegriff aufgehoben.

gibt, grausam und furchtbar erscheinen: sie birgt doch einen Trost und einen Schatz von unendlichem Werte für den, der frei und stolz dem Geschick gegenübertritt. Wenn der Mensch damit auch die Hoffnung auf göttliche Hilfe verliert, er läßt zugleich auch die Furcht vor Strafe, vor gewalttätigen Eingriffen in sein Leben von Seiten der Götter fahren. Er fühlt sich nicht mehr unter dem ewigen Zwange des Schreckens vor einer Macht, die ihn jederzeit zu treffen und zu vernichten, und, wie es die Erfahrung zeigt, erbarmungslos und ungerecht zu treffen vermag. Der Mensch ist fortan auf sich selbst angewiesen: und diese Lösung von allen fremden Gewalten wird ihm das Selbstvertrauen, den Mut, die Kraft gegenüber den feindlichen Mächten der Welt stärken. Nur sich selbst ist der Mensch Rechenschaft für sein Tun und Lassen schuldig: Götter und Menschen können ihm nichts mehr anhaben[1]).

Diesem Standpunkt Epikurs gegenüber, der von einem hohen Grade persönlichen Wertgefühls und Freiheitsstolzes zeugt, muß die Forderung, eine kultliche Verehrung der Götter nicht zu unterlassen, als Inkonsequenz und Schwäche erscheinen. Schon im Altertum ist deshalb denn auch Spott und Verdächtigung dem Manne geworden, der auf der einen Seite die Götter aller ihrer Macht entkleidete, anderseits ihnen doch ihre Ehren lassen wollte. Aber vielleicht doch mit Unrecht. Auf den Glauben an die Götter wollte Epikur freilich nicht verzichten: nicht aus Schwäche, weil er den Traditionen, in denen er aufgewachsen war, sich nicht entziehen mochte; sondern aus einem Herzensbedürfnisse, das inmitten all des Jämmerlichen und Unvollkommenen dieser Welt den Glauben nicht missen will, daß es, wenigstens in einer Form, etwas Vollkommenes gibt, und etwas, in dem dasjenige, was für ihn selbst das Ziel alles psychischen

---

[1]) Atticus b. Eus. pr. ev. 15, 5, 3, p. 799[a] wirft dem Epikur vor, daß er τὴν ἐλπίδα τῆς ψυχῆς ἀποτέμνων, τὴν πρός τῶν κρειττόνων εὐλάβειαν ἀφαιρούμενος und τὴν ἐκ θεῶν ἄδειαν παρασχόμενος die Lüste des Menschen entfesselt. Mit dem Verlust des Vorsehungsglaubens schwindet auch die εὐσέβεια Plut. adv. Colot. a. a. O. Die Epikureer werfen der Stoa gerade vor, daß sie die δεισιδαιμνοία fördere und die πρόνοια wie eine Ἔμπουσαν oder Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν ἐπικρεμαμένην verwende Plut. c. Epic. beat. 21, p. 1101[c]; daher das. 8, p. 1092[b] τὸ μὴ φοβεῖσθαι θεὸν ἀλλὰ παύσασθαι ταραττομένους als Verdienst des Epikur; und der begeisterte Preis des letzteren Lucret. 1, 62 ff.

Erstrebens war, die innere Ruhe und der Friede der Seele, seine volle Erfüllung findet[1]). So sehen wir Epikur und seine Gemeinde am Kulte der Götter teilnehmen! Zwar von den Namen und Gestalten des Volksglaubens, von Dämonen, Heroen und Psychen will er nichts wissen: seine Verehrung gilt ausschließlich dem Göttlichen als solchem. Denn in den Göttern, zu denen er betet und denen er opfert, dient seine Seele den Idealen, die seinem Geiste vorschweben, und denen er, sind sie selbst auch unerreichbar und unerfüllbar, sein Leben geweiht hat[2]).

Die Welt hat Epikur von dem Glauben an die Macht und die Einwirkung der Gottheit erlöst, damit ist auch die Seele, die Menschenseele, aller Bande ledig geworden, welche sie bislang mit einer höheren Macht verknüpften[3]). Demokrit hatte Gottheit und Menschenseele aus gleichen Atomen, den Feuerkugeln, gebildet und damit die Wesensgleichheit beider statuiert: Epikur hat mit dieser Annahme gebrochen. Die Seele ist nach ihm aus wesentlich andern Bestandteilen zusammengesetzt. Und zwar sind es vier verschiedene Atomarten, welche sich zur Formung derselben vereinen. Drei dieser Komponenten stehen in näherer Beziehung zu einander: ein feuerartiges, ein luftartiges und ein windartiges Element. Und zwar schafft das windartige Element, das Pneuma, die Bewegung des Körpers, das feuerartige oder warme die Wärme desselben, endlich das luftartige die Ruhe, oder, wie es heißt, die Weichheit und Elastizität der somatischen Bildung des Körpers, bzw. des Fleisches. Es ist klar, daß diese drei Elemente dem Aufbau und der Lebenserhaltung des Körpers dienen, und deshalb einen

---

[1]) Die Worte Epikurs Lactant. de ira dei 9, 4 deum quidem esse, quia necesse sit esse aliquid in mundo praestans et eximium et beatum, geben seinen leitenden Gedanken wieder. Seine Mahnung ἡμ[εῖς] θύωμεν [ὁσί]ως καὶ καλῶς οὗ [καθ]ήκει κα[ὶ τ]ἄλλα πάντα πράττωμεν [κα] τὰ τοὺς νόμους Philod. piet. p. 146 Gomp. Gegen die Volksgötter Plut. adv. Col. 22, p. 1119[d]; Arr. Epict. diss. 2, 20, 32; gegen Dämonen usw. Aetius 1, 8; Attic. b. Eus. pr. ev. 15, 5, 10, p. 800[a]; gegen Divination Diog. L. 10, 135; Cic. n. d. 2, 65, 162; div. 1, 3, 5.

[2]) Vgl. hierzu Pascal la venerazione degli dei in Epicuro Riv. di filol 34 (1906) 241 ff. Die vereinzelte Angabe Euseb. pr. ev. 15, 5, p. 800[a] kann ich nur als auf Mißverständnis beruhend auffassen.

[3]) Vgl. hierzu Göedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu Demokrit. Diss. v. Straßburg 1897. S. 48—98.

niederen Rang gegenüber den eigentlich psychischen Funktionen einnehmen[1]). Daß die Wärme und die Bewegung des Körpers getrennt und verschiedenen Atomarten zugewiesen werden, kann man verstehen: eigentümlich ist die Charakteristik des luftartigen Elements als des der Ruhe, dem Bestande und der Elastizität des lebenden Körpers dienenden. Es wird also mit diesem elementaren Bestandteile des Körpers eine dem Zusammenhalten und der Verbindung seiner Teile dienende Kraft zum Ausdruck gebracht. Von diesem luftartigen Bestandteile kann ja auch die Atmung nicht getrennt werden, die als solche Trägerin des Lebens ist. Es scheint danach, daß das Luftelement als das eigentliche Lebensprinzip von Epikur gefaßt worden ist, welches den Zusammenhalt aller Körperteile und ihr Funktionieren als lebendiger Leib ermöglicht, während das Feuerelement und das Windelement den besonderen Funktionen der Wärmeentwicklung und der somatischen Bewegung dienen, welche unabhängig vom Leben als solchem auf besondere Energien hinzuweisen scheinen[2]).

[1]) Aetius 4, 3, 11 'E. (τὴν φυχὴν) κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου —. ὧν τὸ μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δ' ἀέρα ἠρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν τὴν φαινομένην θερμότητα τοῦ σώματος — ἐμποιεῖν. Plut. adv. Col. 20, p. 1118d οἳ μέχρι τῶν περὶ σάρκα τῆς ψυχῆς δυνάμεων, αἷς θερμότητα καὶ μαλακότητα καὶ τόνον παρέχει τῷ σώματι, τὴν οὐσίαν συμπηγνύντες αὐτῆς ἔκ τινος θερμοῦ καὶ πνευματικοῦ καὶ ἀερώδους. Der grundlegende Bericht Epikurs selbst ep. ad. Her. 63 sagt ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ τινα κρᾶσιν ἔχοντι καὶ πῇ μὲν τούτῳ προσεμφερές, πῇ δὲ τούτῳ: hier sind also nur die Feuer- und Windatome erwähnt; es muß die Erwähnung der Luftatome und des ἀκατονόμαστον ausgefallen sein. Crönert hat deshalb — dem Sinne nach jedenfalls richtig — diese Ergänzung der beiden fehlenden Atomarten Rh. Mus. 61, 415 vorgenommen. Er liest statt der überlieferten Worte ἐπὶ δὲ τοῦ μέρους: ⟨ἔτι δὲ ἀέρος⟩ ἔστι δὲ καὶ τέταρτον μέρος —. Vgl. dazu Lucret. 3, 121 ff.; 136 ff.; 231 ff.

[2]) Was Plut. a. a. O. als μαλακότης bezeichnet, heißt Aetius a. a. O. ἠρεμία. Plutarch läßt die Stoffe in der σάρξ zusammentreffen. Schon Aristoteles hat auf die Bedeutung der μαλακότης der σάρξ, des μαλακόσαρκον, für die Natur des Menschen hingewiesen 421a 16 ff. Philoponus s. d. St. 388, 25 weist der σάρξ in dieser ihrer Beschaffenheit die Aufgabe des σύνδεσμος zu. Epikur hat diese δύναμις der ψυχή· das Fleisch für den Zusammenhalt des Körpers und der Seele geeignet zu machen, also scheinbar den Luftatomen beigelegt. Plutarch läßt die δυνάμεις der φυχή gemeinsam im Fleische sich betätigen, was durch Epikur selbst a. a. O. bestätigt wird, welcher von dem Gemeinsamen sagt, τοῦτο πᾶν αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς δηλοῦσιν,

Zu diesen drei Bestandteilen, welche den niederen, den somatischen Funktionen dienen, kommt nun aber noch ein vierter, der mit keinem der bekannten Elemente etwas gemein hat und ausschließlich den eigentlich psychischen Funktionen dient. Auch die Atome dieses Bestandteils sind durch den ganzen Körper verbreitet und bilden mit den andern drei elementaren Atomarten in engster Zusammengehörigkeit eine vollkommene Einheit, so daß immer nur von der Psyche als solcher die Rede ist. Diesem vierten Bestandteile wird nun ausdrücklich die Funktion der Sinneswahrnehmung beigelegt, und diese damit dem ganzen Leibe in allen seinen Teilen, eben weil jener psychische Bestandteil durch den ganzen Körper verteilt ist, zugewiesen[1]). Wie die Wärme, die Bewegung, die Lebenserhaltung je auf eine bestimmte Atomart zurückgeführt wird, so ist also auch alle Empfindung, wie sie dem ganzen Körper in all seinen Teilen eigen ist, von einer besonderen Atomart abhängig, welche sich, wie gesagt, gleich jenen andern drei Arten, gleichfalls durch den ganzen Körper verbreitet, und mit den andern elementaren Bestandteilen zu einer vollkommenen Einheit verschmolzen ist. Es kann danach nicht bezweifelt werden, daß dem vierten, dem spezifisch psychischen Bestandteile, in erster Linie die Funktion der sinnlichen Wahrnehmung zukommt. Die von außen kommenden Einwirkungen werden vom Körper in seiner ganzen Oberfläche empfangen und auf-

---

wodurch eine Verteilung der Seele durch die den einzelnen Atomstoffen inhärenten Energien ausgedrückt wird. Die diesem Satze sich anschließenden Worte καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινησίαι καὶ αἱ διανοήσεις καὶ ὧν στερόμενοι θνήσκομεν kann ich in ihrer vierfachen Gliederung nur als eine Nähererklärung der δυνάμεις fassen: ich beziehe die εὐκινησίαι auf die die κίνησις schaffenden Windatome, die πάθη scheinen mir eine Wirkung der Feueratome, die διανοήσεις der spezifisch psychischen Atome zu sein, während das vierte Glied ὧν στερόμενοι θνήσκομεν auf das Lebensprinzip der Luftatome weist.

[1]) Diese vierte Atomart heißt Plut. und Aetius a. a. O. ἀκατονόμαστον und τὸ κυριώτατον; Lucret. 3, 241. Aetius sagt ausdrücklich von demselben τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν, Plutarch charakterisiert dasselbe als τὸ ᾧ κρίνει καὶ μνημονεύει καὶ φιλεῖ καὶ μισεῖ καὶ ὅλως τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικόν. Epikur selbst spricht a. a. O. 64 ff. nur von der αἴσθησις. Die αἴσθησις ist eben die nächste Wirkung des vierten Atomstoffs, während das φρόνιμον und λογιστικόν erst sekundär ist.

genommen: aber es sind allein die spezifisch psychischen Atome, welche die Wahrnehmung und Empfindung dieser Einwirkungen zu Wege bringen[1]). Da niemals von einem weiteren Bestandteile der Psyche die Rede ist, welche speziell der Denktätigkeit dient, so ist der Schluß unabweislich, daß eben dieselben Atome, welche der Funktion der Wahrnehmung und Empfindung dienen, zugleich auch die Denktätigkeit vermitteln. Die noetische Funktion kann für Epikur nur eine besondere, wenn auch reinere und vollkommere, Modalität der Sinnestätigkeit gewesen sein. Und das deuten die Berichte auch sehr bestimmt an[2]). Der Seele in ihrer höheren, der eigentlich psychischen, Tätigkeit wird eine Scheidung in zwei Gebiete zugewiesen, deren eines eben der Sinneswahrnehmung, deren anderes der Denktätigkeit gehört. In dieser Scheidung hat sich Epikur offenbar aufs engste seinem Vorgänger Demokrit angeschlossen, der gleichfalls die Psyche nach ihrer höheren Funktion in die zweifache Tätigkeit der Empfindung und des Denkens schied. Jener vierte atomistische Bestandteil verbreitet sich nach Epikureischer Auffassung also zunächst durch den ganzen Körper, um in allen Teilen des-

[1]) Daher Epikur a. a. O. 63 ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν: das ist nur möglich, wird weiter ausgeführt, weil die ψυχή ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετο. Das ἄθροισμα ist im wesentlichen das Fleisch, in dem die vier Atomarten in ihren Bewegungen und Wirkungen sich vereinen. Dieses ἄθροισμα empfängt dann (64) von der ψυχή selbst die αἴσθησις als σύμπτωμα αἰσθητικόν, welches es an und für sich nicht besitzt. Das Fleisch selbst (65) ist in seiner Empfindung abhängig von den Seelenatomen, während die ψυχή selbst, auch wenn Teile des Körpers bzw. des Fleisches entfernt werden, in Kraft bleibt. Daß mit der ψυχή aber alle vier Atomarten gemeint sind, zeigen die Worte (65), daß das Fleisch bzw. der Organismus abhängig ist ἐκείνου — ὅσον ποτὲ ἐστὶ τὸ συντεῖνον τῶν ἀτόμων πλῆθος εἰς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν. Die vierte, spezifisch psychische, Atomart verbindet alle vier zur vollkommenen Einheit. Hiermit stimmt auch Lucret überein, wenn auch seine Versuche, das eigentlich psychische Element (τὸ τέταρτον) als animus oder mens von den andern drei Lebensfunktionen als anima zu unterscheiden, manche Konfusion anrichten.

[2]) Daß das αἰσθητικόν zugleich das νοητικόν wird von Epikur a. a. O. 66 bestimmt gesagt: οὐ γὰρ οἷόν τε νοεῖν τὸ αἰσθανόμενον μὴ ἐν τούτῳ τῷ συστήματι καὶ ταῖς κινήσεσι ταύταις χρώμενον, ὅταν τὰ στεγάζοντα καὶ περιέχοντα μὴ τοιαῦτα ᾖ, ἐν οἷς νοῦ οὖσα ἔχει ταύτας τὰς κινήσεις. Dem αἰσθανόμενον wird hier das νοεῖν, wenn auch nur unter bestimmten Vorbedingungen, zugeschrieben. Daher Aetius 4, 8, 10 die αἴσθησις und die νόησις durch ein gemeinsames Moment (εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων) bewirkt; ebenso Cic. fin. 1, 6, 21; n. d. 1, 38, 108.

selben die empfangenen Sinneseindrücke wahrzunehmen und zu empfinden; derselbe vermittelt aber zugleich eben diese wahrgenommenen und empfundenen Eindrücke als bestimmte Vorstellungsbilder einem zentralen Punkte, in dem ein Teil der Seelenatome sich sammelt und isoliert. Auch Epikur faßte, gleich Demokrit, als diesen zentralen Punkt, die Brust. Nachdem die psychischen Atome, in Verbindung mit den andern niederen drei Atommassen, den ganzen Körper durchflutet haben, sammelt sich ein Teil in der Brust, um hier die aus dem Gesamtumfang des Körpers empfangenen Bilder aufzunehmen und im Denken zu verarbeiten[1]). Es kommt also den spezifisch psychischen Atomen eine doppelte Funktion zu: in der Verbreitung durch den Körper dienen sie der Wahrnehmung und Empfindung, in der Konzentration und Sammlung in der Brust dienen sie dem Denken. Das Denken ist nur die vollkommene und höhere Funktion der Sinnestätigkeit. So erklärt es sich, daß die Berichte von einer und von zwei Funktionen oder Gebieten der Psyche sprechen können. Das Wesentliche hierbei bleibt, daß Epikur Sinneswahrnehmung und Denktätigkeit auf eine und dieselbe Atomart zurückgeführt, und daß er die menschliche Seele völlig von der Gottheit gelöst hat. Denn wenn auch anzunehmen ist, daß er die Seelen der Götter gleichfalls aus denselben — wenn auch in noch feinerer Verflüchtigung — gebildet sein ließ, aus denen er die Seelen der Menschen zusammengesetzt annahm, so hat er doch jeden Zusammenhang zwischen jenen und diesen aufgehoben[2]). Die menschliche Seele steht frei und selbständig in der Welt und im Leben. Sie ist gebunden an den Leib, mit dem sie eine unlösliche Einheit bildet. Mit dem Körper entstanden, indem sich die vorher außerhalb desselben befindlichen Atome in ihm zusammenschließen, vergeht sie auch mit seinem Tode, da ihr Atomenkomplex sich auflöst und die einzelnen

---

[1]) Schol. Epic. ep. 1, 66 τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) ὃ τῷ λοιπῷ παρεσπάρθαι σώματι, τὸ δὲ λογικὸν ἐν τῷ θώρακι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν φόβων καὶ τῆς χαρᾶς; Aetius 4, 4, 6 διμερῆ τὴν ψυχήν —; Lucret. 3, 136ff. animus mensque — in pectore; 143 cetera pars animae per totum corpus.

[2]) Daher Schol. Epic. ep. 1, 66 ausdrücklich hervorgehoben wird, daß die psychischen Atome sich wesentlich von den Feueratomen (aus denen Demokrit die Seele gebildet sein ließ) unterscheiden.

Atome in den Kosmos entweichen[1]). Nur im Diesseits wurzelt demnach die Seele: der Schrecken — aber auch die Hoffnung — des Jenseits ist ihr für immer genommen. Und gerade diese Befreiung der Seele von aller Hoffnung und Furcht vor dem Tode und vor dem was nach ihm kommen sollte, hob Epikur als hohen Gewinn hervor: auch von dieser Seite betrachtet, wird die Seele von allen Fesseln, die ihr Leben und ihre Freiheit beengen und bedrängen, gelöst und auf die eigene Kraft gewiesen. Das zeigt sich vor allem in Epikurs Ethik, in der seine ganze Philosophie gipfelt.

Der Begründer der griechischen Ethik ist Demokrit[2]). Sein Versuch, das menschliche Handeln einer prinzipiellen Begründung zu unterziehen, hat rasch Nachfolge gefunden, und wir sehen alle Denker fortan dieser Frage ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Zwei Richtungen treten einander gegenüber. Auf der einen Seite betonen Plato und Aristoteles den „guten" Zweck alles Handelns und verknüpfen damit das sittliche Tun des Menschen mit der göttlichen Vernunft; auf der andern Seite hat zuerst Eudoxus in schärfster Weise es ausgesprochen, daß es allein die Lust sei, durch welche das menschliche Handeln bedingt sei. Damit hat er die Demokritsche Lehre noch überboten, das menschliche Handeln allein aus sich selbst erklärt und die Ethik zu einer rein menschlichen Wissenschaft gemacht. Und weiter treten die Nachfolger Demokrits, es tritt Aristipp, es tritt der Skeptiker Timon, es tritt die pythagoreische Schule an die Erörterung der Ethik nach ihren Prinzipien und nach ihrer praktischen Anwendung heran: am rücksichtlosesten und konsequentesten aber hat Epikur seinen Standpunkt formuliert. Alles Handeln des Menschen hat nach ihm nichts mit einem Prinzip,

---

[1]) Epic. a. a. O. 65 λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται. Das ἄθροισμα weil στεγάζον hält die Atommasse zusammen.

[2]) Vgl. hierüber Natorp a. a. O., der S. 122ff. die Beziehungen der Nachfolger Demokrits, 143ff. des Aristippos, 151ff. der Skeptiker (Timon), 157ff. Platons zu Demokrits Ethik darlegt. Über Eudoxus vgl. Aristot. Eth. Nicom. K 2. Daß auch die Pythagoreer der Frage nach Wesen und Wert der Ethik nahe getreten sind, schließe ich vor allem aus Platons Philebus, in dem ich nur pythagoreische Gedanken wiedergegeben sehe. Natorp sucht auch zu bestimmen, in wieweit Epikur mehr an Demokrit oder an Aristipp sich anschließt, bzw. von ihnen abweicht.

einem höheren Zwecke, einer göttlichen Ordnung zu tun: es folgt allein der natürlichen Regung zur Lust. Epikur hat bestimmt und wiederholt auf das Beispiel der Tiere hingewiesen, die keine andere Tendenz bei all ihren Bewegungen und Verrichtungen verfolgen, als die Befriedigung ihrer Begierden, ihrer Lüste. Dieses tierische instinktive Verlangen nach dem was den Sinnen eine Lustempfindung und ein Behagen bringt, ist auch für das menschliche Tun die natürliche und damit die einzig berechtigte Triebfeder: die Lust ist das Gute und Erstrebenswerte, der Schmerz das Böse und zu Fliehende [1]). Obgleich Epikur auch für seine Ethik — wie für seine Spekulation überhaupt — von Demokrit ausgeht, ist er doch weit über denselben hinausgegangen. Denn Demokrits Ethik wurzelt in einer sittlichen Weltordnung: die menschliche Vernunft, welche das Handeln des Menschen bestimmt, stammt aus der Gottesvernunft, die letztere ist also das eigentliche Weltgesetz, dem auch das menschliche Tun sich unterordnen muß. Epikurs Ethik dagegen wurzelt in der mechanisch wirkenden und schaffenden Natur, die nicht als Ordnung, als Gesetz waltet, sondern durch den Zufall, durch den Augenblick, durch die Willkür bedingt ist. Deshalb kann Demokrit seine Ethik als Glied seiner Gesamtweltanschauung und damit seinem wissenschaftlichen Systeme einfügen: Epikur will nichts von einem Systeme, von einer Wissenschaft wissen. Nur das Leben mit seinen rohen Zufälligkeiten, seinen zusammenhangslosen Einzelgeschehnissen hat Interesse für ihn. Und weiter, Demokrit macht die Vernunft zur Herrin der Sinne, indem sie die Berechtigung dessen, was die letzteren verlangen, prüft; Epikur macht sie zur Dienerin. Denn für ihn haben die Sinne und die von ihnen begehrten Lüste ohne weiteres ihre Berechtigung — und alle Lüste sind prinzipiell gleichwertig —, die Vernunft hat nur zu prüfen, wie diese Lüste am Passendsten und für das Sinnesleben am Förderlichsten anzuwenden und aus-

[1]) Cic. fin. 1, 9, 30 omne animal simul atque natum sit voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere, mit folgender Nutzanwendung; ähnlich öfter. Daher das Grunddogma Cic. fin. 1, 9, 29 extremum et ultimum bonorum — in voluptate ponit, quod summum bonum esse volt, summumque malum dolorem; daher jenes ἀγαθὸν αἱρετόν, dieser φευκτόν.

zunutzen sind. Damit sinkt die Vernunft, die in Demokrits Auffassung göttlicher Natur ist, zur praktischen Lebensklugheit herab und damit zu einer opportunistischen Helferin der sinnlichen Lüste und Begierden. Und dem entspricht es, daß auch die Tugenden jeden selbständigen Wert verlieren[1]). Cicero bezeichnet in Epikureischem Sinne die Tugenden als Dienerinnen und Trabanten der Lüste. Denn die Pflege derselben geschieht nur, weil der Mensch aus ihnen Gewinn für seine Lust zu erzielen hofft. Die Weisheit wird so die Lebenskünstlerin, die allein im Auge hat, auf welche Weise am meisten Lust gewonnen wird: sie wird zur Führerin, die den ihr folgenden zur Lust geleitet. Die Mäßigung lehrt, welche Wege der Mensch einzuschlagen hat, um die vollkommene Lustempfindung zu erreichen, alle Unlustgefühle zu vermeiden. Die Tapferkeit lehrt alle Todesfurcht und alle Schmerzen bekämpfen. Die Gerechtigkeit wird nur deshalb geübt, weil sie uns von Furcht vor Strafe befreit, das Wohlwollen der Menschen sichert, und so das angenehme Leben vermittelt. Denn eine Gerechtigkeit an sich gibt es nicht: sie ist nur Mittel zum Zweck. So stehen lustvoll leben und tugendhaft leben zwar in einer notwendigen Wechselbeziehung: aber das erstere bleibt Zweck, das letztere nur Mittel. Und wie die Vernunft und die Tugend, so hat Epikur auch alles Wissen und alles Können dem einen Lebenszwecke, der Befriedigung seiner Sinne, untergeordnet. Seine Physik hat nur den einen Zweck zu erweisen, daß, mag man die einzelnen Naturereignisse auch erklären wie man will, allein die Deutung von mechanischem Standpunkte in Betracht kommen kann, der demnach jede Einwirkung einer höheren, einer vernünftigen, einer göttlichen Macht ausschließt. Ein wüster Possibilismus tritt an die Stelle wissenschaftlichen Forschungstriebes[2]). Um

---

[1]) Cic. fin. 2, 12, 37 virtutes voluptatum satellites et ministras. Die sapientia σοφία, φρόνησις (ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί ep. 3, 132) fin. 1, 13, 42ff. certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem; temperentia (ἐγκράτεια 14, 47f.); fortitudo (ἀνδρεία) 15, 49; justitia (δικαιοσύνη) 16, 50ff.; Seneca ep. 97, 15 nihil justum esse natura; daher die Worte Epik. Athen. 12, p. 547[a] προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ; Plut. Colot. 1124[e]; 1108[a]; Frucht der δικαιοσύνη Clem. strom. 6, 2, p. 266 die ἀταραξία. Das jucunde vivi und sapienter vivi in Wechselbeziehung Cic. fin. 1, 18, 58ff.

[2]) Vgl. hierüber meine Meteorol. Theorien 220.

den Nachweis der Alleinberechtigung der Sinne dreht sich für Epikur alles. Weshalb soll sich der Mensch abmühen, hinter die Geheimnisse der Natur zu kommen? Es genüge ihm die Überzeugung, daß alles auf natürlichem Wege zugeht: im übrigen schöpfe er sein Leben aus und genieße es und denke daran, daß er morgen tot ist und daß der einzig erstrebenswerte, ja der einzig bleibende, Besitz das ist, was er genießt und genossen hat. Die einzige Triebfeder alles Handelns ist daher für Epikur der Egoismus; jede altruistische Regung liegt ihm fern. Der Mensch soll bei allem fragen: was nützt es dir? inwiefern dient es deiner Sinnenbefriedigung? Selbst die Freundschaft, die von Epikur verherrlicht wird, ist nur aus dem Grunde zu erstreben, weil sie nützt und dem Menschen den Lebens- und Sinnengenuß erleichtert und versüßt[1]). Epikur bleibt auch nach dieser Richtung hin der Individualist, der das ganze Leben der Welt nach allen ihren Betätigungen nur auf sich bezieht; der den Staat lobt nur insoweit als er selbst Nutzen und Schutz von ihm empfängt; der die Sorge einer Familienbegründung ablehnt, weil sie ihn zwingt, über den engsten Kreis seiner persönlichen Interessen hinüberzugehen; der allein und ausschließlich den einzigen Gedanken verfolgt, die kurze Spanne Zeit, die dem Leben des einzelnen gesetzt ist, in der Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse auszukosten[2]).

Erscheint sonach die Ethik Epikurs als die vom materialistischen Standpunkte aus begründete und formulierte individualistische und egoistische Lebensauffassung, so würden wir Epikur doch Unrecht tun, wenn wir ihn allein von diesem Gesichtspunkte aus beurteilten. Seine Praxis deckt sich nicht mit seiner Theorie und seinen Grundsätzen. Indem Epikur seine Ethik

---

[1]) Cic. fin. 1, 20, 65 nihil esse majus amicitia, nihil uberius, nihil jucundius; nec vero hoc oratione solum, sed multo magis vita et factis et moribus conprobavit. Aber: Diog. L. 10, 120 καὶ τὴν φιλίαν διὰ τὰς χρείας (γίγνεσθαι); Lactant. div. inst. 3, 17. 42 nemimem esse qui alterum diligat nisi sua causa; Cic. fin. 2, 26, 82 amicitiam a voluptate non posse divelli ob eamque rem colendam esse, quod si sine ea tuto et sine metu vivi non posset, ne jucunde quidem posset.

[2]) Plut. v. Pyrrh. 20 πολιτείαν φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου; Lactant. div. inst. 3, 17, 5 Preis der solitudo; Mahnung λάθε βιώσας Plut. 1128 ff. Gegen alle Beteiligung an der Politik Cic. pro Sest. 10, 23 und für eine otiosa vita plena et confecta voluptatibus Tusc. 5, 36, 103; Arr. Epict. 1, 23, 1 ff.

allein auf die Natur gründete und auf die, der Natur sich anschließende, sinnliche Erfahrung, hat er auch die Lehren, welche eben diese Natur ihm bot, übernommen und sie zur Richtschnur seines Handelns gemacht. Die Natur aber zeigt, daß die Lüste nicht alle gleichen Wert haben. Es gibt Begierden, die natürlich und notwendig; es gibt ferner solche, welche zwar natürlich, aber für die Erhaltung des Lebens nicht notwendig; es gibt endlich solche, welche weder natürlich, noch notwendig sind[1]). Damit gibt die Natur selbst einen Fingerzeig, wie wir uns den Lüsten gegenüber zu verhalten haben. Es bedarf also, um diese Erkenntnis zu erzielen, keineswegs einer besonderen Vernunft: die sinnliche Erfahrung genügt vollkommen, um diese Erkenntnis sich anzueignen. Und eben diese Erfahrung, wie sie sich der Natur selbst anlehnt und ihr folgt, zeigt auch, daß die letztere nicht ein Übermaß in der Auslebung der Lüste will, sondern daß sie eine Beschränkung derselben verlangt. Unmäßige Lüste haben große Schmerzen zur Folge; durch Mühe und Unlust dagegen werden oft große Lust und Freude erzielt[2]). Auch das muß uns zur Lehre dienen, nicht blindlings den Regungen der Sinne zu folgen, sondern uns eine Beschränkung aufzulegen. Aber auch hierfür bedürfen wir nicht der Vernunft: die sinnliche Erfahrung genügt vollkommen zu dieser Erkenntnis. So erzieht uns die Natur selbst zur Bescheidenheit: und gerade diese Bescheidenheit in seinen Ansprüchen an das Leben macht Epikur so liebenswürdig. Keiner hat mit solcher Überzeugungskraft die Bescheidenheit der Lebenshaltung, das frohe Behagen an dem Geringen, was zur Erhaltung des Leibes nötig ist, das stille Glück der Armut gepriesen, als Epikur[3]). Und dem entspricht es, daß er auch in der Wertung des höchsten Glücks sich in

[1]) Cic. fin. 1, 13, 45 unum genus posuit earum cupiditatum quae essent et naturales et necessariae; alterum quae naturales essent nec tamen necessariae; tertium quae nec naturales nec necessariae.

[2]) Aristocles b. Eus. pr. ev. 14, 21, 3 ἄμεινόν ἐστιν ὑπομεῖναι τούς δε τινὰς τοὺς πόνους ὅπως ἡσθῶμεν ἡδονὰς μείζους — συμφέρει τῶνδέ τιννων ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα μὴ ἀλγῶμεν ἀλγηδόνας χαλεπωτέρας.

[3]) Cic. Tusc. 5, 34, 97 extenuatur magnificentia et sumptus epularum, quod parvo cultu natura contenta sit; 35, 102 cotidie nos ipsa natura admonet, quam parvis rebus egeat, quam vilibus; 9, 26 laudat tenuem victum; daher Seneca de vita beata 12, 4 Epicuri voluptas sobria ac sicca; Lactant. div. inst. 3, 17, 5 aqua et polenta vitam posse tolerari.

so engen Grenzen hält. Für ihn ist schon die Freiheit von Schmerzen das an sich erstrebenswerte Gut. Das wird freilich verständlicher, wenn wir erfahren, daß Epikur in seinem Leben schwer unter den Leiden und Schmerzen eines kranken Körpers litt. Daher seine Seele immer wieder auf den Leib, das Fleisch, wie er sich ausdrückt, hingewiesen wird. Alle Lust und alles Leid bewegt sich ihm um Krankheit und Gesundheit: Gesundheit ist das höchste Glück, welches dem Menschen widerfahren kann [1]).

Die Gesundheit als bleibender Zusand steht im Gegensatz zu den wandelbaren Phasen eines zwischen Behagen und Leid auf- und abwogenden Empfindens: und so hat Epikur überhaupt zwischen der bewegten und der beständigen Lust unterschieden. Die Lust und das Glück des Augenblicks tritt weit zurück gegen die Lust als bleibender Zustand [2]). Es ergibt sich aber von selbst, daß eine solche bleibende, stabile Lust nur eine in die engen Grenzen des stillen Behagens gebannte sein kann: eine in Paroxysmen sich bewegende Lust kann niemals beständig sein. Und so gilt der höchste Preis Epikurs der Lust als der beständigen, und damit dem stillen Genießen, dem ruhigen Gleichmaß des Empfindungslebens, welches in bescheidenen Grenzen des Glücks sich erfreut, welches ihm die Kraft seiner gesunden Sinne bietet. Mit diesem stabilen Glücks- und Lustempfinden seiner Sinne steht das psychische Leben in engster Wechselbeziehung. Die Schmerzlosigkeit des Leibes und die Ruhe der Seele sind für Epikur Korrelate, welche die eine die andere bedingen [3]). Aber Epikur bleibt sich in der Wertung dieses

[1]) Cic. fin. 1, 11, 37 maxima voluptas — percipitur omni dolore detracto — doloris omnis privatio recte nominata est voluptas; Tusc. 3, 13, 28; 15, 32; Augustin. civ. d. 5, 20 in corporis sanitate maximam (voluptatem) ponunt.

[2]) Daher Arrian Epict. 1, 20, 17 das ἐν σαρκὶ ἀγαθόν dem ὑποστατικὸν καὶ οὐσιῶδες entgegengesetzt; Plut. c. Epic. beat. 1092[d] bezeichnet τὰς μὲν ἐπὶ σαρκὶ καὶ σαρκὸς εὐπαθείᾳ als τῆς ψυχῆς διαχύσεις, ἐὰν ὦσι μέτριαι, dagegen ἂν ὑπερβάλλωσι als σωματικαὶ ἡδοναί; jene sind Colot. 1122[e] durch λεῖα καὶ προσηνῆ κινήματα τῆς σαρκός veranlaßt. Die ψυχικαί gehen also ebensowohl auf das Fleisch zurück, wie die σωματικαί. Es handelt sich nur um den Genuß des Augenblicks oder um einen bleibenden Zustand: daher der letztere Olympïod. in Phileb. 274 als ἡδονὴ καταστηματική. Auch hier gibt uns die Natur Fingerzeige Plut. c. Epic. beat. 1088[c].

[3]) Cic. Tusc. 5, 6, 16 animi quietus et placatus status; Plut. stoic. rep. 1033[c] ἡσυχίᾳ; quaest. conv. 655[e] σχολὴ καὶ ῥᾳστώνη; Seneca ep. 68, 10 otium; Tertull. spect. 28 quies et tranquillitas.

Verhältnisses treu. So sehr er in einer Reihe von Aussprüchen die Ruhe der Seele, das durch nichts getrübte Gleichmaß des psychischen Lebens anerkennt und preist: das Wohlbefinden und Wohlbehagen des Leibes ist doch das letzte Ziel alles Strebens. Das Froh- und Glücksgefühl der Seele ist erst durch die Empfindungskraft des Fleisches hervorgerufen, und kehrt, als Hoffnung auf einen dauernden Bestand, stärkend und erhebend in das Sinnenleben des Fleisches wieder zurück[1]). Daher der Ausspruch Epikurs: „der dauernde Zustand des Fleisches und die sichere Hoffnung, die sich an den Bestand desselben knüpft, gewährt denen, welche dieses zu erwägen die moralische Kraft haben, die höchste und sicherste Freude“[2]). Der dauernde Zustand der im Fleische wurzelnden Sinnestätigkeit ist demnach für Epikur das höchste Glück[3]).

Daher das Ziel alles Lebens und Strebens das ruhige Gleichmaß eines in bescheidenen Grenzen sich haltenden Sinneslebens ist. Dem gelten die Aussprüche Epikurs: „das Wesen des Guten, d. h. des Lustgefühls, entspringt aus dem Entweichen des Übels und aus der Erinnerung daran und aus der Freude daran, daß Einem dieses begegnet ist. Denn das, was dieses Gefühl hervorbringt, ist weit wertvoller, als alles weitere Geschwätz über Glückseligkeit“[4]). Das ist ein sehr bescheidener Anspruch an das Glück. Und gerade dieses Schwelgen der Seele in der Erinnerung an genossene, und in der Hoffnung auf zukünftige Lust wird als dasjenige gepriesen, was die Seele zu dem Lust- und Glücksgefühl beizusteuern vermag. Und weiter sagt Epikur: „Das Glückselige bietet nicht die Menge der Schätze, nicht der Umfang der Geschäfte, nicht Macht und Ansehen, sondern das

---

[1]) Plut. c. Epic. beat. 1090^{a} χαρᾶς ἀρχὴν ἁπάσης ⟨τὴν⟩ τῆς σαρκὸς εὐστάθειαν; Cic. fin. 2, 30, 98 nec gaudere quemquam nisi propter corpus nec dolere; — neque animi ullum esse gaudium quod non referatur ad corpus; Plut. c. Epic. beat. 1089^{d} τὴν εἴ τε ἡδονὴν ταύτην εἴ τε ἀπονίαν ἢ εὐστίθειαν ἄνω καὶ κάτω μεταίροντες ἐκ τοῦ σώματος εἰς τὴν ψυχήν, εἶτα πάλιν ἐκ ταύτης εἰς ἐκεῖνο. Daher Seneca ep. 66, 45 duo bona ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione.

[2]) Plut. c. Epic. beat. 1089^{d}.

[3]) Plut. c. Epic. beat. 1091^{a}; 1099^{d}; Seneca benef. 3, 4, 1. Das praeterita et futura sentire kommt dem animus zu; Cic. fin. 1, 17, 55: animi dolores et voluptates aus denen corporis; das τέλος Cic. fin. 1, 12, 47 das jucunde vivere.

[4]) Plut. 1089^{d}.

Freisein von Kummer, die Milde der Leidenschaften und die Neigung der Seele zur Beschränkung auf das natürliche". Auch hier wird also das stille Glück eines nicht von wilden Leidenschaften zerwühlten, sondern der Beschränkung auf die von der Natur gewiesenen Bedürfnisse dienenden Sinnenlebens gepriesen. Der letzte Wertmesser aller Lust und Unlust ist und bleibt eben der Leib: dem Behagen und dem normalen Zustande des gesunden Leibes soll sich alles unterordnen[1]). Alles äußere Glück und Unglück, alles Leid und aller Kummer der Seele soll nicht vermögen, das psychische Gleichgewicht und damit wieder zugleich die ruhige Kraft des Leibes und seines Sinnenlebens zu beeinträchtigen[2]).

Indem Epikur den Menschen von allem Zusammenhange mit höheren Gewalten gelöst, hat er seine Lehre allein auf die nackte grausame Not des Lebens gegründet. Auf das Diesseits ist der Mensch angewiesen: mit ihm hat er sich abzufinden. Keine Hoffnung, aber auch keine Furcht geht über das Grab hinaus. Was das Leben bietet, soll der Mensch genießen. Er soll sich nicht durch den Hinweis auf Vernunft, auf das Eingreifen freundlicher Mächte sein Urteil gefangen nehmen lassen: sondern sich allein an die Realität der Dinge halten, wie sie ihm die Erfahrung seiner Sinne kund tut. Die Vernunft, wie sie im Menschen zu walten scheint, ist in Wirklichkeit nichts anderes ihrem Wesen nach als die Sinnentätigkeit. Den Sinnen allein hat der Mensch zu gehorchen. Das Fleisch ist die einzige Norm für sein Verhalten. Körperlicher Schmerz und körperliches Lustgefühl bilden die einzigen Wertmesser aller Güter und aller Übel[3]). Mit dieser Lehre hat Epikur die Lehre von der Lust

[1]) Plut. de aud. poet. 37ª. Cic. Lucull. 46, 140 fontem omnium bonorum in corpore esse, hanc normam, hanc regulam, hanc praescriptionem naturae; in Pison. 28, 68 omnes res quae sint homini expetendae voluptate metiri.

[2]) Cic. fin. 1, 18, 59 animi morbi sunt cupiditates immensae et inanes divitiarum gloriae dominationis, libidinosarum etiam voluptatum; accedunt aegritudines molestiae maerores, qui exedunt animos conficiuntque curis homium non intellegentium nihil dolendum esse animo, quod sit a dolore corporis praesenti futurove sejunctum.

[3]) Das Heute genießen Plut. tranq. an. 474ᶜ; Seneca ep. 15, 10; gegen den Ekel am Leben ep. 24, 22: gegen Todesfurcht 24, 23; 30, 14 ff. Zahlreiche Aussprüche, welche das Verhalten des σοφός, d. h. des von Epikureischer Lebensweisheit erfüllten, charakterisieren sollen Diog. L. 10, 117—121; ihn trifft kein

und Unlust auf die einfachste Formel gebracht, die für Jeden, ob Hoch oder Niedrig, für Toren und Weise gleich verständlich ist. Und gerade in dieser erbarmungslosen Vernichtung alles dessen, was bislang dem Menschen im Glauben an das Walten einer Vorsehung, in der Furcht vor den Strafen der Unterwelt, in der Hoffnung auf eine Belohnung seiner Tugend Halt und Stütze gewährt hatte, liegt das Große der Epikureischen Weltanschauung. Epikur hat der menschlichen Kraft das Höchste zugetraut. Wer von allen guten freundlichen Mächten verlassen, allein einer mit unerbittlicher Härte wirkenden Gewalt gegenübergestellt, dennoch die Kraft hat, heitern Angesichts und frohen Muts die Lebenslust auf sich zu nehmen; wer unter tausendfachem Leid und Ungemach, in Not und Tod das Vertrauen auf das, was er zu leisten vermag, nicht aufgibt, und die Freude am Leben nicht verliert, der muß ein stolzes Gefühl seiner Kraft und seines Muts, seines Werts und seiner Persönlichkeit in sich tragen. Und eben aus diesem Selbstvertrauen Epikurs erklärt es sich, daß er nicht auf die Freiheit des Willens, die Unabhängigkeit der eigenen Entscheidung verzichten will, obgleich er hierdurch in Widerspruch mit sich selbst und seiner Gesamtweltanschauung gerät[1]).

Diese Kraft und Tapferkeit und die Überzeugungstreue seiner Persönlichkeit, welche bis in den Tod das Wort durch die Tat besiegelt, ist es gewesen, welche ihm die Gemeinde geschaffen hat, die in Liebe und Treue ihm anhängt. Denn sein Freundeskreis hat sich zur Gemeinde erweitert, welche ihn wie einen Heiland verehrt, seine Lehre wie ein Evangelium gewertet hat. An die Stelle der alten Religion und der alten Götter ist dieser neue Glaube getreten, welcher die harte Not der realen Welt, die unerbittliche Grausamkeit des Lebens anerkennt, und der Beschränktheit und der Jämmerlichkeit des Daseins gegenüber den einzigen Trost in der Kraft und in dem Mute des Individuums findet.

Unglück Cic. Tusc. 3, 20, 49; er ist auch in den furchtbarsten Schicksalsschlägen glücklich, Plut. c. Epic. beat. 1088b; Cic. Tusc. 2, 7, 17; fin. 5, 31, 93 sapienti plus semper adesse quod velit quam quod nolit.

[1]) Daher die προαίρεσις neben ἀνάγκη und τύχη als Faktor hervorgehoben Aetius 1, 29, 5; Simplic. φυσ. 372, 9ff.; Plut. Stoic. rep. 1050c; Epic. ep. 3, 133. Joyau Epicure, Paris 1910, p. 123 hat deshalb auch mit Recht die Bedeutung der Willensfreiheit für Epikurs Weltanschauung betont.

Achtes Kapitel.

Der stoische Pantheismus.

Epikureismus und Stoizismus[1]) beherrschen die letzte Periode griechischen Denkens. Jener unter Verzicht auf jede wissenschaftliche Begründung, dieser unter Verwertung aller spekulativen Traditionen vergangener Jahrhunderte. Und zwar sind es besonders die Lehren der Ionier, speziell Heraklits und des Aristoteles, die zum Ausbau des stoischen Lehrsystems wesentlich beigetragen haben. Heraklitisch ist zunächst die Setzung der Feuer- oder Wärmesubstanz als des höchsten Weltprinzips. Aber während Heraklit dieses Feuer sich aus sich selbst entwickeln läßt, so daß es im Verlaufe einer schrittweise sich vollziehenden Evolution alle Formen der Materie, eine nach der andern, hervorbringt, und so schließlich mit sich selbst in Widerspruch und unausgleichlichen Konflikt gerät, stellt die Stoa dem Feuerprinzip als solchem die Materie in ihrer Gesamtmasse gegenüber, und erreicht es so, daß die Feuersubstanz, die zugleich Vernunftsubstanz ist, sich nicht selbst aufzugeben, ja nicht einmal sich zu wandeln nötig hat, sondern in ihrer göttlichen Wesenheit ungewandelt und unverändert sich zu behaupten vermag. Diese Gegenüberstellung von schöpferischer Gottesenergie und von gestaltungsfähiger, aber in sich passiver, Materie ist ein Aristotelischer Gedanke. Dennoch hat derselbe in stoischer Fassung eine sehr bestimmte Modifikation erfahren. Denn die Aristo-

[1]) Eine sachlich geordnete Materialsammlung der älteren Stoa bietet v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta. 3 voll. Leipzig 1903—5. Außerdem verweise ich auf Bardt, die Stoa. Stuttgart 1903; Edw. Caird a. a. O. 292—360.

telische Materie in ihrer qualitätslosen ungeschiedenen Urgestalt ist eine Fiktion, ein Theorem, welches niemals praktisch wird, da die seit Ewigkeit existierenden Elemente die Existenz einer hinter denselben vorhandenen einheitlichen Urmaterie ausschließen: die stoische Materie, als zusammenhängende Gesamtmasse alles Stoffs, dagegen ist eine Realität, die in einer bestimmten Periode des kosmischen Werdens, tatsächlich existiert, und alle Materie, qualitätslos und ungeschieden, in sich vereinigt[1]).

So stehen sich in den Anfängen der Welt, oder richtiger gesagt vor den Anfängen alles Weltgeschehens, zwei Prinzipien, räumlich geschieden und ohne jede innere Beziehung zueinander, gegenüber. Diese Scheidung und Gegenüberstellung entspricht genau der Parmenideischen Welterklärung, welche gleichfalls dem Feuer und seiner Wärme die dunkle Materie gegenüberstellte und durch Mischung beider Weltfaktoren den Kosmos und seine Einzeldinge sich erzeugen ließ. Wie hier zwei Substanzen durch Zusammentreten und durch Verbindung untereinander die Welt und die Dinge hervorbringen, so läßt auch die Stoa zwei Substanzen, und zwar dieselben, wie sie Parmenides lehrt, sich verbinden und sich mischen, aus welcher Mischung alle kosmischen Dinge hervorgehen. Die Substanzen unterscheiden sich nur so, daß die eine, grobmateriell, den rohen, sinnlicher Erfahrung zugänglichen, Stoff darstellt, die andere dagegen nur die in feinsten, den Sinnen entzogenen, Atomen existierende Wärmesubstanz zum Ausdruck bringt. Was Heraklit in seinen, aus kleinsten Wärmeenergien bestehenden, unsichtbaren Feuerteilchen; was Pythagoras in den, aus Wärmekräften sich zusammensetzenden, Formgestalten; was Parmenides in der Mischung einer Wärmesubstanz mit der rohen Materie gelehrt hatte: das wird hier in anderer Form von der Stoa aufgenommen und vertreten. Die Feuer- und Wärmesubstanz, als das einzig Göttliche in der Welt, verbindet ihre feinen und durch ihre Feinheit unsichtbaren Energien mit der Materie, und führt diese damit zu den bestimmten Einzelgebilden der Welt empor.

---

[1]) Betreffs der physikalischen Lehren der Stoa, ohne die auch die Erkenntnis ihrer Theologie unmöglich ist, verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 225 ff.

Die Stoa läßt die Weltbildung von einem bestimmten Anfange ausgehen[1]). Offenbar faßt die Gottesvernunft, welche mit der Feuer- und Wärmesubstanz identisch ist, den Plan der Weltschöpfung. Und zum Zwecke der Durchführung dieses Plans tritt sie an die Gesamtmasse der Materie heran, sie ergreift dieselbe, sie bemächtigt sich ihrer und gestaltet sie. Denn diese Gottesvernunft ist das allein schöpferische Prinzip, während die Materie an sich jeder eigenen Tatkraft entbehrt. Soll die letztere also in Bewegung gesetzt und zur Entwicklung gebracht werden, so muß die Gottesenergie an und in sie hineintreten und sie gestalten. Dem entspricht die immer wiederholte Charakteristik des einen Prinzips als des schöpferischen und energetischen, des andern als des passiven und empfangenden[2]). Auch darin tritt uns eine sehr bestimmte Beziehung auf die Aristotelische Lehre entgegen, daß die Energie, welche als die letzte Ursache alles Weltgeschehens gesetzt wird, als eine solche Kraft bezeichnet wird, welche die Bewegung in sich selbst trägt und von keiner weiteren bewegenden Kraft abhängig ist. So ist jenes schöpferische Prinzip zugleich die Ursache alles kosmischen Geschehens: sie ist die letzte und höchste Energie; sie ist nicht minder die Vernunft schlechthin, da sie, was sie tut, nicht ziellos, sondern nach festem Plane tut; sie ist mit einem Worte die Gottheit schlechthin, „Gott", als die eine ewige Schöpferkraft. Wie Aristoteles in seiner Gottesvernunft die höchste Energie setzt, welche Quell und Ursache aller Energie ist, und sie räumlich zwar getrennt von aller Materie; aber doch in stufenweiser Übermittlung ihrer Kraftbetätigung auf die letztere einwirken läßt, so sehen wir auch die stoische Gottesvernunft getrennt von der Materie, nur in sich selbst die Kraft der Bewegung tragend, der Materie sich gegenüberstellen. Aber die Stoa sieht in diesem höchsten schöpferischen Prinzip trotz

---

[1]) Über die Weltschöpfung vgl. meine Meteorol. Theorien 228 ff.

[2]) Die eine ἀρχὴ τὸ ποιοῦν, zugleich ὁ ἐν αὐτῇ (τῇ ὕλῃ) λόγος (d. h. planmäßig und vernünftig wirkend), ὁ θεός Diog. L. 7, 139. Ferner τὸ μὲν δραστήριον αἴτιον und zugleich ὁ τῶν ὅλων νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος Philo m. opif. 8; causa Seneca ep. 65, 2. Daher Sextus 9, 75 ἔστι τις ἄρα καθ' ἑαυτὴν αὐτοκίνητος δύναμις, ἥτις ἂν εἴη θεία καὶ ἀΐδιος; Plut. comm. not. 48, 1085 b ὁ θεὸς ἀρχή — σῶμα νοερόν.

alledem nur einen Körper, eine materielle Substanz: Aristoteles hat den Versuch gemacht, diese göttliche Potenz über alle Erfahrung hinaus zu sublimieren, indem er sie zu einer körperlosen Wesenheit macht. Und auch die Art, in welcher dieses schöpferische Prinzip seine Tätigkeit an der Materie ausübt, ist eine wesentlich andere in Aristotelischer und in stoischer Lehre. Denn Aristoteles läßt die Gottesvernunft fern bleiben von allem kosmischen Werden, indem sie nur mittelbar ihre Energie walten läßt: die Stoa dagegen läßt sie direkt und unmittelbar an die Materie herantreten. Sie trägt ihre Energie in gewaltiger Kraftäußerung in die letztere hinein; sie setzt so die ganze ungeheure Masse des Stoffs in eine Bewegung, welche diese in ihrer tiefsten Wesenheit aufwühlt und zu völlig neuen Bildungen führt[1]).

Denn die Stoa unterscheidet zwei Phasen im Leben der Materie. In der ersten ruht sie ungeschieden und qualitätslos in sich: sie hat noch keine Einwirkung von Seiten der Gottesenergie erfahren. In der zweiten dagegen hat die letztere sich ihrer bemächtigt und hat die Wandlungsmöglichkeit und Entwicklungsfähigkeit, welche ihr eigen, in die vier selbständigen Wesensformen von Erde und Wasser, von Luft und Feuer übergeführt. Fortan existiert also die alte ursprüngliche Materie nicht mehr: an ihre Stelle ist die neue getreten, die nur in den vier elementaren Bildungen sich manifestiert. Diese neue Materie ist eine Schöpfung der Gottheit, welche letztere in ihrer substantiellen Wesenheit als Feuer oder Wärme jene Umbildung der ursprünglichen Materie in die jüngere vorgenommen hat. Daraus folgt, daß Erde und Wasser und Luft selbst schon von dem göttlichen Feuer gestaltet und erfüllt sind[2]). Denn die göttliche Feuersubstanz kann die Umgestaltung der alten Materie nur in der Weise durchsetzen, daß sie Teile ihrer selbst in die Materienmasse eindringen, sie in die elementaren Bildungen

[1]) Daher Diog. L. 7, 139 τοῦτον (τὸν θεὸν) γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα; Philo m. opif. 8 τὸ παθητόν (d. h. die Materie) ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ; Seneca ep. 65, 2 causa id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit.

[2]) Über die Umbildung der ursprünglichen Materie in die vier Elementarformen verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 234f.

scheiden, und diese letzteren selbst durch ihr weiteres Einwohnen in ihnen in ihrem Bestande sich erhalten läßt. Wie in der ferneren Gestaltung der kosmischen Dinge jedes Einzelding seinen Bestand allein dem Feuer bzw. der Wärme verdankt, welche in irgend einer Form und Mischung in ihm lebt, so können auch die Elemente in ihren geschiedenen Stoffmassen nur durch das göttliche Feuer in ihren Beständen und Sonderbildungen erhalten werden. Dieses göttliche Feuer nimmt je nach dem Elemente, dessen Bildung und Erhaltung es gilt, eine verschiedene Form seiner Betätigung an. Und so scheiden sich die vier Elemente zunächst in zwei Klassen, Erde und Wasser, Luft und Feuer: jene einen passiven, diese einen aktiven Charakter tragend. Erde und Wasser, d. h. die Materie in ihrer festen und in ihrer flüssigen Aggregatform, werden die niedrigste, aber für alle sinnlichen Erfahrungsdinge notwendigste, Grundform der Existenz. Es ist aber festzuhalten, daß diese beiden Elementarformen, obgleich sie speziell als „Materie“ gegenüber den beiden andern Elementen von Luft und Feuer charakterisiert werden, nur verständlich sind, wenn wir sie schon als durch das göttliche Feuerprinzip gestaltet auffassen und erkennen [1]). Das letztere bildet in ihnen den, als Urmaterie jeder Qualität ermangelnden, Stoff in eine Form um, in der sie allein für die Durchführung der weiteren Zwecke der göttlichen Vernunft geeignet sind. Es sind also schon die Elemente Erde und Wasser in ihren Gesamtbeständen ohne ein ihnen einwohnendes göttliches Ferment gar nicht denkbar. Ist das göttliche Feuer — es muß das noch einmal betont werden — für alle Dinge und Wesen des Kosmos derjenige Faktor, welcher diese in ihrer Wesensform trägt und erhält, so kann auch die spezifische Wesenheit von Erde einer-, von Wasser anderseits nur aus der, dem einen und dem andern einwohnenden, Feuersubstanz erklärt werden. Diese Feuersubstanz hat eben die Fähigkeit, in unendlich verschiedenen Formen und Modifikationen sich der Einzeldinge, wie der Grundelemente zu bemächtigen, um diese

[1]) Die vier στοιχεῖα Nemes. nat. hom. 5, p. 126 τὰ μὲν εἶναι δραστικά, τὰ δὲ παθητικά und dem entsprechend auch ihre Qualitäten δύο μὲν τὰ ποιητικὰ αἴτια (nämlich τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν), δύο δὲ τὰ ὑλικά (nämlich τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρόν) Galen. introd. 9 (XIV, p. 698 R.). Vgl. dazu meine Meteorol. Theorien 243 ff.

als deren tiefster Daseinsgrund und letzte Existenzbedingung in ihren individuellen Beständen zu erhalten und zu tragen. Das wird noch klarer, wenn wir die Qualitäten betrachten, welche den Elementen, und hier zunächst speziell dem Element der Erde und dem des Wassers, eigen sind. Diese Qualitäten sind keineswegs integrierende Bestandteile der körperlichen Substanzen von Erde und Wasser selbst. Denn alle Qualitäten gehen nach stoischer Lehre gleichfalls auf körperliche, auf substantielle Bestimmtheiten zurück. Wenn also der Erde die Qualität der Trockenheit, dem Wasser diejenige der Nässe zugeschrieben wird, so sind diese ihre Eigenschaften wieder nur durch bestimmte Einwirkungen der göttlichen Feuersubstanz zu erklären, welche in neuen Modifikationen in die Körper von Erde und Wasser hineinflutet, um diese auch qualitativ zu gestalten[1]). Schon die Bildung der Körper wie der Grundqualitäten des Erd- und des Wasserelements zeigt also, daß das göttliche Feuer, als das einzig schöpferische Weltprinzip, die Fähigkeit hat, in den mannigfachsten Modifikationen sich zu manifestieren und zu betätigen. Immer aber erreicht dieses schöpferische und gestaltende Feuer seine Wirkung nur durch eine reale Verbindung seiner Substanzteile und -teilchen mit der Materie. Es kann nur durch umittelbare Berührung mit der letzteren diese gestalten und ihr die spezifischen Bestimmtheiten von körperlicher Wesenheit und von qualitativer Funktion verleihen. Es tritt uns hier derselbe Gedanke entgegen, den schon Xenophanes vertritt. Das göttliche Eine bildet für alles kosmische Sein und Werden den einzigen Seinsgrund, das ewige Lebensprinzip, die letzte Bewegungsursache. Und dieses göttliche Eine hat die Fähigkeit, mit der von ihr unabhängigen Materie zu einer Koexistenz sich zu verbinden, und damit zwei völlig verschiedene Substanzen räumlich zu vereinen. Es bleibt nur der Unterschied

---

[1]) Alle ποιότητες in Wirklichkeit σώματα Galen. qual. in corp. 1 (XIX, p. 463 K.); daher Plotin. Enn. 6, 1, 29 τὰ ποιὰ ἕτερα δεῖ εἶναι τῶν ὑποκειμένων und die Lehre Simplic. Arist. categ. f. 57 τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὐσίας, οὐκ ἀποδιαληπτὴν καθ' ἑαυτήν, ἀλλ' εἰς ἓν νόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν. Die Wesenheit der Qualitäten als σώματα gilt von allen ποιότητες, Größen (Galen a. a. O. 3, 4), σχήματα Simpl. categ. f. 69, χρώματα Galen. a. a. O. 4 usw.

zwischen dem Xenophaneischen und dem stoischen Gedanken bestehen, daß jener die Gottessubstanz in ewiger Ruhe und allen Dingen und Wesen gleichmäßig zugrunde liegend auffaßt, während die Stoa diese Gottessubstanz in ewiger Bewegung und in unendlich verschiedenen Formen und Modifikationen sich mit dem Stoffe und seinen Einzelerscheinungen verbinden läßt. Daß aber die Verbindung des Feuers in seinen mannigfaltigen Scheidungen und Bestimmtheiten mit der Materie nur als auf räumlicher Koexistenz beruhend aufzufassen ist, das lehrt uns das stoische Dogma von der Verbindung und Mischung der Substanzen, welches offenbar seine Prägung eben durch diese Lehre von dem Eingehen der Gottessubstanz in die Materie erfahren hat[1]). Zwei Substanzen, lehrt die Stoa, können sich in der Weise verbinden, daß die eine in die andere, und diese in jene, völlig aufgehen. Sie werden damit räumlich koexistent. Damit wird die Tatsache erklärt, daß diese göttliche Feuersubstanz die Materie völlig durchfluten und durchströmen kann, und so diese in allen ihren Teilen zu befruchten, zu beleben, zu beseelen vermag. In aller Materie ist so ein Göttliches vorhanden, welches den Elementen als solchen, wie den aus ihnen hervorgegangenen Einzeldingen ihren äußeren Bestand und ihre sichtbare Form nicht minder, wie ihre innere Qualifikation und Individualität sichert. Diese allgemeine Kraft und Fähigkeit des Feuers wird nach stoischer Lehre als Spannkraft, als Zusammenhalt und ähnlich charakterisiert. Sie wirkt verschieden je nach den Dingen und Wesen, um die es sich handelt. Sind schon, wie gesagt, die Elemente selbst in ihren somatischen und qualitativen Bestimmtheiten nicht ohne eine solche bindende und zusammenhaltende Kraft der göttlichen Feuersubstanz zu denken, so weisen in gleicher Weise die Einzelarten und Einzeldinge der unorganischen Natur; es weisen weiter die mannigfachen Arten und Wesen der organischen Natur auf eine solche einwohnende Gotteskraft, welche ihnen ihre Formbestimmtheit, ihre charakteristische Eigentümlichkeit, ihre Individualität und ihre Persönlichkeit gewährt und sichert. Das ist aber wieder nur denkbar,

[1]) Betreffs der stoischen Lehre von der μῖξις und κρᾶσις, speziell der κρᾶσις δι' ὅλων verweise ich auf meine Meteorol. Theorien 266ff., wo ich diese Lehre eingehend dargelegt habe.

Kompromiß. Das Pneuma, welches jetzt als das eigentlich schöpferische Moment erscheint, ist in Wirklichkeit eine Verbindung beider Elemente. In ihm hat die kalte Luft das heiße Feuer zu einem warmen Hauche umgeschaffen, der nun als das schöpferische und gestaltende den Kosmos durchzieht, und überall seine Samen ausstreut, die in unendlich verschiedenen Qualifikationen und Wesensformen aus sich heraus all die einzelnen Dinge und Wesen des Kosmos schaffen. Daher die Tatsache, daß das Pneuma den Kosmos und alle Teile desselben durchzieht, daß es überall befruchtend und erzeugend, schaffend und gestaltend in der Materie wirkt, immer wieder hervorgehoben wird[1]). Und wenn anderseits betont wird, daß es „Gott" ist, welcher diese Wirkung ausübt, so ist auch das völlig berechtigt. Denn im Pneuma hat sich das göttliche Ferment des Feuerelements und dasjenige des Luftelements zu gemeinsamer Tat verbunden: in Wirklichkeit ist es also Gott, d. h. die eine lebendige Feuersubstanz, welche der niederen Formen der Materie sich bemächtigt, sie durchzieht, sie mit seinen feinsten, kaum auszudenkenden, Wesensbestandteilen erfüllt, um in diesen seinen Spermata alle kosmischen Gebilde zu seinen Erzeugnissen zu erheben. Durch das Sperma, welches so die Gottessubstanz in alle Materie als ein Bildungsferment hineinlegt, gestaltet sich die ganze Welt zum Eigentum Gottes: sie wird selbst teilhaftig der göttlichen Wesenheit.

Die Hervorbildung der Elemente aus der Urmaterie geht, wie schon gesagt, auf die Initiative der höchsten Feuer- und Vernunftsubstanz zurück, welche einen Teil ihres Selbst in die

---

[1]) Galen. πληθ. 3 (VII, p. 325 K.) τὴν πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνεχές; πνεῦμα und πῦρ συνέχειν ἑαυτό τε καὶ τὰ ἄλλα; Alex. Aphr. mixt. p. 223, 25 Br. πνεύματός τινος διὰ παντὸς διήκονται αὐτοῦ: ὁ τόνος τιοῦ πνεύματος; τοῦ μὴ διαπίπτειν, ἀλλὰ συμμένειν τὰ σώματα αἴτιον τὸ συνέχον αὐτὰ πνεῦμα; 224, 14 πνεῦμα κινούμενον ἅμα ἐξ αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτό; Plotin. enn. 4, 7, 4 ἔννουν τὸ πνεῦμα καὶ πῦρ νοερόν; Plut. comm. not. 49, p. 1085[c] ἀέρα καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν ἑκτικά, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις (γῆ ὕδωρ) ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν. Daß übrigens schon Chrysipp gerade die Bedeutung des ἀήρ für die Bildung der Formen betont hatte, zeigt Plut. st. rep. 43, p. 1043 f. οὐδὲν ἄλλο τῆς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναι — ὁ συνέχων αἴτιος ἀήρ; 1054[a] τὰς ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνος ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.

Materie eingehen läßt und diese gestaltet. Dieser Teil der Gottessubstanz bleibt auch fernerhin in den Elementenbildungen und speziell in den höheren Elementarformen von Feuer und Luft tätig: und damit wird die Gottespotenz, soweit sie eben an diese materiellen Formen gebunden ist, selbst Materie. Sie kann sich nicht der Materialisierung, der Wertherabsetzung durch die Materie entziehen: sie muß damit, wie selbstverständlich, ihrer reinen Gottessubstanz sich entäußern. Das wird dann auch der Stoa von ihren Gegnern wiederholt vorgeworfen: ihr Gott ist nicht rein, nicht unvermischt in seiner Wesenheit; er ist nur ein zusammengesetztes Wesen, welches in die eigene Substanz die niedere der Materie mit aufzunehmen gezwungen ist[1]). Aber dies Ein- und Aufgehen in die Materie ist notwendig: nur in diesem Herabsteigen der Gottheit in den sinnlichen Stoff vermag sie diesen zu gestalten, ihm die bestimmte Form zu geben, und so die Entwicklung des Kosmos durchzuführen. In ihrer Eigenschaft als eine feinste, mit absoluter Energie begabte, Substanz vermag die Gottheit auch die dichteste Materie zu durchdringen und in dieser ihr schöpferisches Sperma abzulagern[2]). Daher immer wieder diese Kraft der Selbstbewegung betont wird, mit der die göttliche Substanz sich betätigt. Und zwar sind es zwei Bewegungsformen, welche ihr eigen sind, eine Expansions- und eine Konzentrationskraft. Durch ihre Fähigkeit sich auszudehnen, schafft das, ursprünglich auf einen minimalen Raum begrenzte, göttliche Sperma dem Einzeldinge, wie dem individuellen Wesen die Ausdehnung in die sichtbaren Formen, wie diese vor allem durch die Größenverhältnisse bedingt sind. Zu dem Zwecke verbindet sie sich mit neuen Spermata, welche sie von außen in sich aufnimmt, um so dem bestimmten Stoffbestandteile seine Größenproportionen, sowie

---

1) Allgemein Alex. Aphr. mixt. p. 224, 32 Br. τὸν θεὸν διὰ πάσης τῆς ὕλης διήκοντα καὶ σχηματίζοντα καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα τούτῳ τῷ τρόπῳ; [Justin.] de vesuvo. 6 διήκοντος διὰ τῶν τεσσάρων (στοιχείων) τοῦ θεοῦ. Gott materialisiert. Plotin. Enn. 6, 1, 27 ὁ γὰρ θεὸς αὐτοῖς εὐπρεπείας ἕνεκεν ἐπεισάγεται, παρά τε τῆς ὕλης ἔχων τὸ εἶναι καὶ σύνθετος καὶ ὕστερος, μᾶλλον δὲ ὕλη πὼς ἔχουσα; 2, 4, 1 τὸν θεὸν ὕλην ταύτην πὼς ἔχουσαν.

2) Galen. simpl. med. 1, 24 (XI, p. 423) τὸν ἀέρα λεπτομερῆ — διὰ πυκροτάτων σωμάτων ἑτοίμως διέρχεσθαι.

andere Eigenschaften zukommen zu lassen, welche in ihren Zusammenhängen den ihnen anvertrauten Stoff zum Individuum umschaffen. Anderseits aber weiß die Gottessubstanz, soweit sie dem Einzeldinge oder Einzelwesen zugewiesen ist, alle zentrifugalen Kräfte wieder in sich zu vereinen, und so in dieser ihrer Konzentrationskraft dem Individuum seine Einheit zu sichern [1]). Das ermöglicht sie dadurch, daß sie alle die, auf körperlichen und substantiellen Einströmungen von Feuer und Luft beruhenden, Kräfte zu einer organischen einheitlichen Mischung zu verbinden weiß. Diese Vermischung Gottes, d. h. der im Hereinfluten von Teilchen der Feuer- und Luftsubstanz in das Individuum eindringenden Pneumaatome, mit dem schon bestehenden Komplex materieller Erd- und Wasserteile, wird oft betont. Das einzelne Pneuma, welches in die Materie eindringt, hat die Kraft und die Fähigkeit, mit dieser nach allen ihren Einzelteilen sich mischend, seine gestaltende Kraft auszuüben, und dennoch zugleich in seiner Einheit sich zu behaupten. So durchdringen Feuer und Luft die niederen Elemente Erde und Wasser nach allen Richtungen: und alle diese Mischungen, welche als solche die verschiedenen Eigenschaften, Größen, Beziehungen der Einzelwesen hervorbringen, sind immer solche, welche, die Gesamtheit des Stoffs, um den es sich in jedem Einzelfalle handelt, nach allen Richtungen durchdringend, zu einer absoluten organischen Einheit zusammenwachsen. Sie bedingen und schaffen damit die substantielle Wesenheit des Individuums. Durch diese vollkommene Mischung von Feuer-

---

1) Galen. trem. 6 (VII. p. 616 K.); Nemes. nat. hom. 2, p. 42 τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα εἰς τὸ εἴσω ἅμα κινουμένην καὶ εἰς τὸ ἔξω· καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δ' εἰς τὸ εἴσω ἑνώσεως καὶ οὐσίας; Stob. ecl. 1, p. 153, 24 W. εἶναί τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κἀπὶ τοῦ αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά. Die folgenden Worte ἡ τοιαύτη κίνησις κατὰ μόνους γίνεται τοὺς νομίζοντας τὴν οὐσίαν πᾶσαν μεταβολὴν ἐπιδέχεσθαι καὶ σύγχυσιν καὶ σύστασιν καὶ σύμμιξιν καὶ σύμφυσιν wollen besagen, daß das ursprünglich als σπέρμα in einen Materienkomplex eindringende πνεῦμα weitere πνεύματα, als Träger von Größenverhältnissen und anderer Qualitäten, mit sich vereinigt und so die Materie in substantieller und qualitativer Weise individuell gestaltet.

und Luftspermata mit den Erd- und Wasserbestandteilen werden alle einzelnen Dinge und Wesen des Kosmos hervorgebracht[1]). Immer sind es Pneumata, in denen eben Feuer und Luft zur einheitlichen Kraftwirkung verschmolzen sind, welche den individuellen Bildungen zugrunde liegen.

Dieses pneumatische Wirken der Gottheit weist ein Aufsteigen von niederen zu höheren Formen auf. Der Entwicklungsgedanke, der in Aristotelischer Lehre einen so konsequenten Ausdruck gefunden hat, beherrscht auch das stoische Denken. Das göttliche Wirken ist im Steine ein anderes, als in der Pflanze, und in dieser wieder ein anderes, als im Tiere und Menschen. Im Steine ist das göttliche Sperma nur die verbindende und zusammenhaltende Kraft, sie ist zugleich die formende und qualifizierende Potenz, welche vom Innern des Steins aus diesem die Wesenheit gibt, nach welcher derselbe eben nichts anderes als der Stein ist. In der Pflanze tritt dieses Sperma aber schon bedeutender und wirkungsvoller auf. Denn in ihr tritt zu jener Kraft, welche dem Einzeldinge seinen Bestand sichert, eine weitere Lebenskraft hinzu: Ernährung und Bewegung sind durch eben dieses göttliche Sperma bedingt. Und weiterhin ist das Tier durch seine psychische Tätigkeit bestimmt. Die Psyche wird hier — ähnlich der Aristotelischen Auffassung — als das göttliche Sperma gedacht, welches, dem materiellen Körperkomplexe einwohnend, diesem Zusammenhalt und Form, Leben und Empfindung verleiht. In der menschlichen Vernunft endlich steigt das Pneuma in die unmittelbarste Verbindung mit der Gottheit hinauf: es ist offenbar direkt dem reinsten Zusammenwirken von Feuer und Luft entnommen[2]). Mag man die Ver-

[1]) Alex. Aphr. mixt. p. 224, 32 Br. μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ τὸν θεόν; 224, 14 τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος διὰ πάντων πεφοίτηκε τῶν σωμάτων, ⟨τῷ⟩ πᾶσιν αὐτοῖς κεκρᾶσθαι καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν ἐκ τούτου ἠρτῆσθαι τὸ εἶναι. Da die Stoa kein κενόν im Kosmos annahm, so war die Vermischung nur so denkbar, daß zwei und mehr Substanzen denselben Raum einnehmen Plut. comm. not. 37, p. 1077[e] τοῦ πλήρους εἰς τὸ πλῆρες ἐνδουμένον καὶ δεχομένον τὸ ἐπιμιγνύμενον τοῦ διάστασιν οὐκ ἔχοντος οὐδὲ χώραν ἐν αὐτῷ διὰ τὴν συνέχειαν; das Volumen der Gesamtsubstanz wächst durch solche Aufnahmen nicht Alex. Aphr. a. a. O. 219, 16.

[2]) Philo leg. alleg. 2, 22 ὁ νοῦς — πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἑκτικήν, φυσικήν, ψυχικήν, λογικήν, διανοητικήν. — ἡ μὲν ἕξις κοινὴ καὶ τῶν ἀψύχων ἐστί, λίθων καὶ ξύλων, ἧς μετέχει καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ἐοικότα λίθοις ὀστέα. ἡ δὲ φύσις διατείνει

schiedenheit dieser Spermata oder Pneumata, wie sie im Stein und in der Pflanze, im Tier und im Menschen sich wirksam erweisen, durch quantitative oder durch qualitative Unterschiede des wirkenden Ferments erklären: sie zeigt, daß die göttliche Tätigkeit eine planvolle, eine vernünftige ist, welche als letztes Ziel alles schöpferischen Wirkens den Menschen im Auge hat.

Und der Glaube an ein solches planvolles Wirken und damit an das Walten der Vernunft ist denn auch ein integrierender Bestandteil der stoischen Weltanschauung. Die Welt in ihrer Gesamtheit als Kosmos, wie alle ihre Einzelbeziehungen und -teile sind für den Stoiker schlagende Beweise einer Weltvernunft, die alles in Weisheit planvoll und zweckvoll gestaltet[1]. Zu diesem Weltenplane der Gottheit gehört die Scheidung der Materie in die vier Elementarsphären und die Verbindung derselben durch die Übergänge des einen Elements in das andere, welche Übergänge gleichfalls unter der steten direkten Einwirkung der Gottesvernunft stehen; zu diesem Weltenplane gehört fernerhin die Herausbildung der Materie zu immer höheren Formen; zu diesem Weltenplane endlich gehört die Stellung des Menschen im Weltsysteme, daher ihm die besondere Vorsehung der Gottheit gilt. Daß eine Vorsehung über dem Kosmos und über allen seinen Einzelbeziehungen bis in die kleinsten Verhältnisse hinein waltet, hat die Stoa von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu erweisen gesucht.

Daß die Schöpfung, Erhaltung und Regierung des Kosmos nicht ohne die Gottesvernunft möglich ist, das ist das Leitmotiv, welches durch alle stoischen Ausführungen hindurch klingt. Und diese Gottesvernunft ist der Logos, welcher sich in allem Weltgeschehen offenbart. Der Heraklitsche Gedanke von dem im Kosmos waltenden Logos wird so von der Stoa aufgenommen und vertieft: er wird aber dahin erweitert, daß neben dem Logos

καὶ ἐπὶ τὰ φυτά. καὶ ἐν ἡμῖν δέ ἐστιν ἐοικότα φυτοῖς, ὄνυχές τε καὶ τρίχες· ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη. ψυχὴ δέ ἐστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν. αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν usw.

[1]) Cic. n. d. 3, 92 numine deorum omnia fingi moveri mutarique posse. Neque id dicitis superstitiose atque aniliter, sed physica constantique ratione; Plut. Js. 45, p. 369[a] δημιουργὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν; Philo prov. 1, 32 ex una universali harmonia ac compositione sint omnia.

die Vorsehung betont wird, welche den Lauf der Dinge bestimmt und beherrscht. Weisheit und Gesetz sind die das kosmische Werden beherrschenden Faktoren: dieses Gesetz ist aber identisch mit Gott selbst, welcher sich eben in den Dingen und ihrer Ordnung selbst offenbart. Es ist ein den Menschen verborgener Plan und Ratschlag, welcher sich hier vollzieht und die Welt zu einer Harmonie gestaltet. Diese harmonische Zusammensetzung aller Dinge ist die unmittelbare Wirkung der göttlichen Güte [1]). Der Aristotelische Gedanke, daß Gott gut ist, und daß eben aus diesem Gutsein Gottes die Güte der Welt und aller ihrer Güter sich erklärt, erscheint in stoischer Auffassung wieder. Gott ist gut, und eben weil er gut, ist alles Böse, alles Schlechte seinem Wesen völlig fremd. Was er tut, muß gut sein: die Welt, die aus seiner Schöpferhand hervorgegangen, muß gut sein. Und ebenso ist sein Wesen selbst Vorsehung üben: er kann also wieder gar nichts anderes, als Vorsehung sein, und aus diesem seinem vorschauenden, vorbestimmenden Wesen die Dinge ordnen. Daher alles, was Gott tut, nützlich ist: Schaden zufügen, den Zorn walten lassen, Rache üben ist für Gott unmöglich, da ihm nur Güte und Weisheit inne wohnen. Man erkennt hieraus, daß der stoische Gott völlig als Einzelpersönlichkeit gefaßt ist, dem Vernunft und Allweisheit und alle guten Eigenschaften eigen sind.

Der Kosmos wird daher dargestellt als ein Staatswesen, welches die göttliche Weisheit eingesetzt und geordnet hat, und in dem Götter und Menschen gleichmäßig ihre bestimmte Stellung einnehmen [2]). Und nicht minder wird zum Ausdruck der im Kosmos herrschenden unverbrüchlichen gesetzlichen Ordnung der Ausdruck „Natur“, Physis, auf sie angewandt. Aber während in der Vorsehung und Weisheit, sowie in dem Bilde des ordnungs-

---

1) Clem. paedag. 1, 8, p. 136 P. τὸ δὲ ὠφελοῦν τοῦ μὴ ὠφελοῦντος πάντως ἄν που κρεῖττον εἴη. τοῦ δὲ ἀγαθοῦ κρεῖττον οὐδὲ ἕν. ὠφελεῖ ἄρα τὸ ἀγαθόν. ἀγαθὸς δὲ ὁ θεὸς ὁμολογεῖται· ὠφελεῖ ἄρα ὁ θεός· τὸ δὲ ἀγαθὸν ᾗ ἀγαθόν ἐστιν οὐδὲν ἄλλο ποιεῖ ἢ ὅτι ὠφελεῖ. πάντα ἄρα ὠφελεῖ ὁ θεός.

2) Cic. n. d. 2, 78 deos animantes — rationis compotes — unum mundum ut communem rempublicam atque urbem aliquam regentes. sequitur ut eadem sit in iis, quae humano in genere, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex, quae est recti praeceptio pravique depulsio.

mäßig eingerichteten und verwalteten Staats in erster Linie die höchste Weltvernunft gezeichnet ist, die, wie wir noch genauer sehen werden, zu allen Zeiten über dem Kosmos und seinem Werden steht, erscheint die Physis als die dem Kosmos immanente Ordnung, welche zwar ein Ausfluß jener höchsten Weltsubstanz, in dem Gestalten der einzelnen kosmischen Dinge doch gleichsam eine Aufgabe für sich übernimmt. Daher die Physis bestimmt als die pneumatische Wirksamkeit der Gottheit charakterisiert wird: als pneumatisch hat sie aber schon Beziehung zur Materie und kann deshalb hier nur als das materialisierte Feuerprinzip verstanden werden. Deshalb erscheint sie als die Gotteskraft, welche die Dinge in ihren Beständen zusammenhält, welche, sich selbst bewegend und in den unendlich verschiedenen Spermata in die niedere Materie eingehend, diese bildet und ihr die ihr nötigen und ersprießlichen Qualitäten schafft. So erzeugt sie die Einzeldinge, führt sie zur Vollendung, erhält sie in ihren Beständen [1]). In dieser ihrer Beziehung zu den Dingen des Kosmos übt sie diejenigen Kräfte aus, welche wir schon früher kennen gelernt haben: sie zieht die zueinander passenden Stoffe zusammen und schafft ihnen die ihr eigenen und zukommenden Qualifikationen; sie trennt sie zugleich von allem ihnen Fremden und Widerstrebenden, und schafft so die großen, auf Homogenität beruhenden, Kategorien von Arten und Individuen. Chrysippus wandte für diese Wirksamkeit der immanenten Gottesvernunft den Aristotelischen Ausspruch an, daß die Natur nichts zwecklos tue [2]). Denn es ist klar, daß auch diese Wirksamkeit der Gott-

---

1) Diog. L. 7, 148 φύσις δὲ ποτὴ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον —. ἔστι δὲ φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικοὺς λόγους, ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὑτῆς ἐν ὡρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα ἀφ' οἵων ἀπεκρίθη. ταύτην δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς —; Galen. def. med. 95 (XIX, p. 371 K.) φύσις ἐστὶ πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν καὶ ἐξ ἑαυτοῦ ἐνεργητικῶς κινούμεν —, φύσις ἐστὶ πνεῦμα ἔνθερμον ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον καὶ κατὰ τὰς σπερματικὰς δυνάμεις γεννῶν τε καὶ τελειοῦν καὶ διατηροῦν; Galen. nat. fac. 1, 12 (II, p. 17 K.) αὕτη τὰ σώματα τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν συνίστησι, δυνάμεις τινὰς ἔχουσα, τὰς μὲν ἑλκτικάς τε ἅμα καὶ ὁμοιωτικὰς τῶν οἰκείων, τὰς δ' ἀποκριτικὰς τῶν ἀλλοτρίων, καὶ τεχνικῶς ἅπαντα διαπλάττει τε γεννῶσα καὶ προνοεῖται τῶν γεννωμένων.

2) Alex. Aphrod. de fato 11, p. 179, 24 Br. τοῦ μηδὲν ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεσθαι μάτην.

heit, d. h. des im Kosmos waltenden Pneuma, nicht ohne ein planvolles Tun, ein vernünftiges Überlegen, ein zweckvolles Ausführen denkbar ist. Jedes, auch das minimalste Pneuma, wie es im Gestalten der Dinge sich äußert, ist demnach mit Vernunft und Überlegung begabt. Im einzelnen haben die Stoiker dann ihr Dogma, daß alles in der Welt in der denkbar besten Weise geordnet sei, zu erweisen und auszuführen gesucht. Sie haben Erde und Himmel, Sonne, Mond, Jahreszeiten und Naturerscheinungen, Planeten und Fixsterne einer Betrachtung unterzogen, welche die Wahrheit ihrer Lehre zu erweisen schien. Diese ihre Betrachtung wird zu einer vollkommenen Theodicee, welche das Walten und Wirken Gottes nach allen Richtungen zu rechtfertigen den Zweck hatte.

Wenn wir im vorstehenden glauben, Anzeichen und Beweise gefunden zu haben, nach denen die Stoa zwischen einer über dem Kosmos stehenden und unveränderlich in sich ruhenden höchsten Gottesvernunft, und einer dem Kosmos und seinen Einzeldingen immanenten, in ewiger Bewegung befindlichen, Gotteskraft schied, so sehen wir diese Scheidung auch sonst aufs bestimmteste bestätigt.

Daß das Feuer zunächst in seiner Beziehung zum Kosmos und zum Werden der Dinge aufgefaßt worden ist, haben wir schon gesehen: In dieser seiner die Dinge schöpferisch gestaltenden Wesenheit wird es als das technisch oder künstlerisch tätige Feuer charakterisiert und ihm das untechnische Feuer gegenübergestellt. In dem letzteren Terminus werden die vielen irdischen Feuer zusammengefaßt, die nicht als die immanente Lebens- und Gestaltungskraft der wirklichen Schöpfung der Dinge dienen. Jenes schöpferische Feuer wird bestimmt in Beziehung zum Werden, zum Erzeugen der Dinge gebracht. Aber auch dieses technische oder künstlerische, d. h. schöpferische, Feuer erfährt noch eine bestimmte Scheidung. In seiner Verbindung mit der terrestrischen Materie ist es gezwungen, einen andern Charakter anzunehmen, als ihm nach seiner eigentlichen Wesenheit zukommt. Denn der irdischen Materie ist die gerade Linie eigentümlich, überirdisch oder himmlisch ist da-

gegen die Kreislinie[1]). So nimmt das Feuer, trotz seiner eigentlich göttlichen Natur, in seiner Bindung an die Erde gleichfalls die irdische Richtung für sein Wirken an: es steigt in gerader Linie zum Himmel hinauf, wie es auch in gerader Linie vom Himmel herabkommt. Das ist ein Beweis dafür, daß sich das Feuer trotz seiner himmlischen Abkunft während seiner an die Erde gebundenen Wirkenszeit den Bedingungen unterwerfen muß, die auf Erden, als dem Gebiete der Materie, herrschen. Eine solche Erniedrigung des göttlichen Feuers, wie man diese seine irdische Periode bezeichnen muß, erinnert lebhaft an die Heraklitsche Auffassung des Feuers, nach der gleichfalls das Feuer zum Dienen und Leiden, zum Sterben und Vergehen bestimmt ist. Dieser Periode des Teilnehmens des Feuers an den niedrigeren Verhältnissen und Bedingungen des irdischen Lebens tritt dann die Periode seiner Erhöhung, der Rückkehr in die ätherischen Regionen gegenüber. So wird dem an die Erde gebundenen Feuer das ätherische gegenübergestellt, und beide durch die verschiedene Bewegung, die ihnen eigen, geschieden. Denn dem ätherischen Feuer wird die Kreisbewegung zugeschrieben: in dieser Kreisbewegung kehrt das Feuer offenbar in seine eigentliche Wesenheit zurück. Das Feuer von Sonne und Mond und Gestirnen stellt diese höhere Wesenheit und Lebensperiode des Feuers dar[2]). Dennoch ist dieses astrale

---

[1]) Zenon Stob. ecl. 1, 25[a] δύο γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικὸν αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις. Über das πῦρ τεχνικόν Aetius 1, 7, 33 ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γένεσιν κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται· καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου: es ist hier also von dem Wirken des Feuers im Kosmos die Rede. Dieses τεχνικόν Diog. L. 7, 156 als πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές bezeichnet, von Numenius bei Eus. pr. ev. 15, 18, 1 als αἰθερῶδες. Das letztere ist aber nur eingeschränkt richtig. Denn Aetius 1, 12, 4 wird unterschieden τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται und das gilt vom Feuer überhaupt. Soweit das Feuer an den Umkreis der Erde gebunden ist, wird es gezwungen κατ' εὐθεῖαν sich zu bewegen, erst nach dem Aufstieg in den Äther nimmt es an dem περιφερῶς κινεῖσθαι teil.

[2]) Die Sonne als ἀθροισθὲν ἔξαμμα νοερὸν ἐκ τοῦ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάσεως Stob. 1, p. 214, 1 W. dokumentiert damit ihre Zusammengehörigkeit mit der kosmischen Welt. Dieses τρέφεσθαι durch die aufsteigenden warmen Dünste gilt allen ἄστρα Diog. L. 7, 144. Der höhere Charakter der Sonne wird aber dadurch erwiesen, daß sie εἰλικρινὲς πῦρ: immerhin ist dieses Feuer das elementare, nicht das Urfeuer.

Feuer keineswegs schon die höchste Form seiner Erscheinung. Denn die Gestirne nebst Sonne und Mond gehören durchaus noch der durch die Elemente bestimmten und charakterisierten Weltregion an. Das zeigt sich schon darin, daß nach stoischer Auffassung die Sonne, wie alle Gestirne, durch die von der Erde infolge von Verdampfung aufsteigenden warmen Dünste gebildet wird. Es ist also ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Erde und den himmlischen Regionen vorhanden; die Sonne und alle Gestirne sind von den irdischen Dingen und ihrem Werden abhängig. Auch hierin schließt sich also die Stoa eng an Heraklit an, der die Sonne — und die Gestirne — täglich neu durch die von der Erde aufsteigenden warmen Ausdünstungen sich bilden ließ. Damit wird zwar ein enger Zusammenhang zwischen der Erde und den ätherischen Regionen erzielt: keineswegs aber ein letzter und höchster Rang alles Feuers gewonnen. Diese höchste Rangstufe des Feuers erscheint im Äther selbst, d. h. in der letzten Peripherie des Himmels[1]). In dem, den Dingen immanenten, Feuer, welches zur Ausübung seiner Tätigkeit an die irdischen Bedingungen gebunden ist; in dem zum Himmel aufwärts steigenden Feuer sodann, welches in der Sonne und in den Gestirnen an der göttlichen Kreisbewegung teilnimmt, steigt das Feuer stufenweise zu seiner höchsten Erscheinungsform empor und nimmt im Ätherfeuer des letzten Himmels seinen absolut göttlichen Sitz, seine vollkommenste Wesenheit ein. Dieses höchste und reinste Gottesfeuer haben wir noch etwas näher zu betrachten.

Daß der höchste und letzte Umschwung des Himmels, der Äther als solcher, zugleich als der höchste Gott und als die vollkommenste und heiligste Manifestation des Gottfeuers aufgefaßt worden ist, kann nicht bezweifelt werden. Zeno, Kleanthes

Man mag die mittlere Stellung der Sonne zwischen dem niederen Kosmos und dem höchsten Feuerprinzip an der λοξὴ πορεία erkennen, die ihr eigen: dieselbe emanzipiert sich zwar von der geraden Richtung, bringt aber noch nicht die eigentlich göttliche Kreisbewegung zum Ausdruck.

[1]) Zeno's Ausspruch Achill. Esag. 5, 129e οὐρανός ἐστιν αἰθέρος τὸ ἔσχατον; ἐξ οὗ καὶ ἐν ᾧ ἐστι πάντα ἐμφανῶς περιέχει γὰρ πάντα πλὴν αὐτοῦ· οὐδὲν γὰρ ἑαυτὸ περιέχει, ἀλλ' ἑτέρου ἐστὶ περιεκτικόν, hebt das περιέχον der himmlischen und göttlichen Faktoren hervor.

und Chrysippos stimmen in dieser Überzeugung überein: sie wird zugleich als die gemeinstoische Lehre bezeichnet[1]). Es ist vor allem der Begriff des Um- und Insichschließens, welcher in bezug auf diesen höchsten Umschwung des himmlischen Äthers betont wird: in ihm schließt sich alles innerkosmische Sein und Leben zur Einheit zusammen. In dieser Auffassung der höchsten Peripherie des Kosmos nähert sich die Stoa pythagoreischen Vorstellungen. Diesem, zur einheitlichen Persönlichkeit zusammengefaßten, höchsten und reinsten himmlischen Feuer hat Kleanthes seinen Hymnus geweiht, der alle alten und jungen Traditionen und Gedanken vereinigt zum Preise dieses letzten Urgrundes alles Seins. Und es ist gerade die monotheistische Idee, welche uns in den Worten dieses Hymnus so sympathisch berührt. In dem Hymnus sind Homerische und Heraklitsche Vorstellungen, traditionelle Volks- und Kultanschauungen und eigenste Gedanken des Dichters vereinigt: alles ist aber zu einem begeisterten Preise des Einen, des Höchsten, des Herrschers und Regierers der Welt verbunden. Es kann kein Zweifel sein, daß Zeus, dem der Hymnus gilt, der alte höchste Himmelsgott des Volksglaubens ist, welcher die höchsten Regionen des Himmels inne hat, und von hier seiner Herrschergewalt über Himmel und Erde waltet. Und obgleich er als der hehrste der Unsterblichen angeredet, und damit die Existenz anderer Götter neben oder unter ihm anerkannt wird, so tritt doch die Einzigartigkeit seines Wesens und seiner Stellung in den Worten des Hymnus mit zwingender Gewalt hervor[2]). Zeus ist der Herr der Natur, d. h. alles natürlichen Geschehens: aber sein Regiment ist nicht

---

1) Cic. n. d. 1, 14, 36 Zeno aethera deum dicit; ac. 2, 41, 126 Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur summus deus; Kleanthes Lactant. inst. 1, 5 aether summus deus; Chrysipp Arius 29 (Euseb. pr. ev. 15, 15, 8) τὸν αἰθέρα τὸν καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα καὶ τὴν ὅλην περιάγοντα τοῦ κόσμου φοράν; allgemein stoisch Aetius 1. 7, 33 ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν.

2) Der Hymnus Stob. 1, 1, 12, p. 25, 3 W. (= Fr. St. vet. 1, no. 537). Vgl. Vers 1 ff. κύδιστ' ἀθανάτων — παγκρατὲς αἰεί, 2 εὖ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν —· 4 ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἴς' ἤχου μίμημα λαχόντες μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν· 7 σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν πείθεται, ᾗκεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται. 14 ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.

das der Willkür, er herrscht gesetzmäßig; und es ist der „gemeinsame Logos“, dessen Durchführung sein Wollen und Tun gilt. Diese Betonung des „gemeinsamen Logos“, des „gemeinsamen Gesetzes“ ist hoch interessant. Denn sie zeigt uns, daß Kleanthes sich hierin unmittelbar an Heraklitsche Vorstellungen anschließt. Denn in Heraklitscher Auffassung ist der „gemeinsame Logos“ das für Alle gleich verbindliche Sittengesetz, wie es in den allgemein anerkannten Satzungen von Recht und Sitte, von Sprache und Herkommen zum Ausdruck kommt. Diese allgemein anerkannten Normen, die als eine Bindung aller Geister erscheinen, sind nach antiker, speziell nach Heraklitscher, Auffassung, nur verständlich, wenn wir sie als die unmittelbare Schöpfung der der Welt und speziell den Seelen der Menschen immanenten Weltvernunft ansehen. Diese Auffassung hat sich auch die Stoa zu eigen gemacht. Es gibt auch für sie eine objektive Vernunft, welche im Kosmos, in den Einzeldingen, in den Geistern der Menschen unerkannt und geheimnisvoll schafft, und auf die alle Schöpfungen in Kultur und Sitte zurückgehen [1]). Und einen weiteren Einfluß Heraklitschen Denkens auf den Dichter des Zeushymnus können wir in der Bedeutsamkeit des Blitzes konstatieren, den Kleanthes mit denselben Worten preist, wie Heraklit. Mit dem Blitze, heißt es, regiert Zeus die Welt. Der Blitz ist in antiker Auffassung das reinste, das ungemischte Feuer: in ihm kommt demnach das Feuerwesen des höchsten Gottes zum unmittelbarsten und sichtbarsten Ausdruck [2]). Von dem höchsten Gotte, so wird im Hymnus ausgeführt, stammt alles, was da lebt und webt im Kosmos, ab: ihm gehorcht alles, sein Wort und Wille durchströmt alles Sein und Leben, und gibt ihm Wesen und Wert. Es geschieht nichts, was nicht im Wesen des höchsten Himmelsgottes seinen Ursprung, seine letzte Ursache, seine tiefste Wurzel hat. Nur was die Menschen in ihres Herzens Unverstande sündigen und Böses tun, hat nichts mit Gottes Wesen zu tun, der, nichts als Güte und Gerechtigkeit,

---

[1]) Vers 12 ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν· 21 ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα· 24 θεοῦ κοινὸν νόμον· 39 κοινὸν ἀεὶ νόμον.

[2]) V. 10ff. ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον.

allem Bösen, aller Sünde fernsteht[1]). Aber selbst das Böse und Schädigende, was aus dem Tun des Menschen ersprießt, weiß Gott wieder in die rechte Bahn zu lenken: er kann Ungerades in Gerades verwandeln, er kann Ordnungswidriges in die Bahn der Weltordnung zurückleiten, er kann Unfreundliches in Freundliches umschaffen. So hat er Böses und Gutes in eine Ordnung gezwungen, so daß der ganze Kosmos in all seinen Einzelerscheinungen und Einzelgeschehnissen die eine ewige göttliche Ordnung, das eine unverbrüchlich gültige Gesetz der Gottesvernunft zum Ausdruck bringt[2]).

Der Zeushymnus des Kleanthes ist ein glänzendes Zeugnis für die tiefreligiöse Erfassung der Welt, wie sie den stoischen Denkern eigen ist. Es gibt, das ist das Resultat, zu dem die Betrachtung dieses Hymnus führen muß, eine höchste Spitze göttlicher Wesenheit und göttlicher Vernunft, aus der alle untergeordneten Erscheinungen göttlicher Kräfte und vernünftiger Ordnungen, als ihrer letzten Quelle, hervorgehen. Und diese Überzeugung, daß die ganze Welt von unzähligen göttlichen Kräften erfüllt ist, die alle, wie die Mittler und Beauftragten der höchsten Gottesvernunft, in ihrem Auftrage, auf ihr Geheiß, in ihrem Sinne wirken und schaffen, erfüllt alles stoische Denken. Die unendlich mannigfaltigen Spermata, welche in der Materie wirken und sie befruchten und beleben, sind in Wirklichkeit nichts anderes als die Media jener höchsten Gottesvernunft, welche ihrerseits über der Welt steht und Teile ihres Selbst in die Materie einströmen läßt[3]). Und ebenso sind die sich selbst

---

[1]) V. 15 οὐδέ τι γίγνεται· ἔργον ἐπὶ χθονὶ δίχα — πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέροισιν ἀνοίαις: vgl. hierüber hernach.

[2]) Betreffs dieser Einzelausführungen verweise ich auf den Hymnus selbst.

[3]) Daher die Betonung der doppelten Beziehung Gottes. Diog. L. 7, 147 εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων, κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις; 148 οὐσίαν θεοῦ — τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν; Aetius 1, 7, 33 νοερὸν θεόν — ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται· καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις; Origen. c. Cels. 6, 7 ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον; 4, 14 ὁτὲ μὲν ἡγεμονικὸν ἔχει τὴν ὅλην οὐσίαν, ὅταν ἡ ἐκπύρωσις ᾖ, ὁτὲ δὲ ἐπὶ μέρους γίνεται, ὅταν ᾖ διακόσμησις.

gleichbleibenden Feuerhypostasen, wie sie in Sonne und Mond und Gestirnen erscheinen und die nach stoischer, d. h. in Wirklichkeit Heraklitscher, Auffassung sich stetig erneuern, nichts anderes als Mittler der höchsten göttlichen Potenz, die durch sie und in ihnen lebendig ist. Alles was es in der Welt an feurigem und vernünftigem, an ordnungsmäßigem und gesetzvollem gibt, geht alles auf die eine Ouelle der höchsten Feuer- und Vernunftsubstanz zurück. Da diese eine Gotteskraft, wenn auch in unendlich verschiedenen Besamungen und Befruchtungen, alles schafft, alles belebt, alles beseelt, so kann allein die Bezeichnung Pantheismus ihm gerecht werden[1]. Denn da selbst schon die Elemente die göttliche Beeinflussung erfahren haben, und so schon ihrerseits den Stempel der Göttlichkeit an sich tragen, so kann nicht von einem Panentheismus die Rede sein: die ganze Materie in all ihren Teilen ist von einem göttlichen Fluidum durchzogen und durchtränkt, und gibt allem, auch dem geringsten und niedrigsten, einen Anteil an der Gottheit. Wohl aber sind Stufen und Ränge in der Wirksamkeit des göttlichen Feuerprinzips zu unterscheiden. Gott will nicht in allen Dingen gleichmäßig wirken: er will im Gegenteil eine aufsteigende Linie von Dingen und Wesen schaffen, welche vom niedrigen aufwärts zur höchsten Höhe der Gottheit emporführen[2].

Die Stoiker haben einzelne immer wiederkehrende Phasen der göttlichen Wirksamkeit im Kosmos mit den Namen der Volksgötter zusammengebracht und identifiziert. Nichts kann natürlicher erscheinen, als diese Verständigung mit der Volks-

---

[1]) Da alle Teile der Welt, wenn auch nicht gleichmäßig, von der einen und selben Gotteskraft getragen werden, so kann auch der ganze Kosmos als solcher als Gott bezeichnet werden: Joann. Damasc. haeres. 7 σῶμα τὸ πᾶν δογματίζοντες καὶ αἰσθητὸν τοῦτον τὸν κόσμον θεὸν νομίζοντες. Ähnlich oft.

[2]) Daher alle αἴτια, über welche die Stoiker eingehende Untersuchungen angestellt hatten, zurückgeführt werden Sext. 9, 196 auf den θεός· οὗτος γὰρ ἦν ὁ τὰ ὅλα διοικῶν. Da alle αἴτια Aetius 1, 11, 5 πνεύματα sind, so folgt schon daraus, daß alle auf das πνεῦμα schlechthin, d. h. die Verbindung mit dem göttlichen Feuer zurückgehen; Seneca benef. 4, 7 cum fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, ex qua ceterae pendent. Dem Pantheismus entspricht der Glaube an die Mantik: da alle Dinge in einer συμπάθεια zu einander stehen, so müssen sie auch alle in Wechselbeziehung stehen: der tiefere Grund dieser ist aber die göttliche Providenz Diog. L. 7, 149.

religion. Denn in dieser Art, die eigene Spekulation mit den Traditionen von Glauben und Kult zu versöhnen, haben sie sich einfach den älteren Versuchen, Spekulation und Tradition auszugleichen, angeschlossen. Vor allem ist ihnen auch hierin Heraklit voraufgegangen. Aber auch die Pythagoreer, Parmenides in seiner Scheinlehre, Empedokles, Plato haben nicht gewagt, an den religiösen Überlieferungen zu rütteln; und selbst Aristoteles hat aus voller Überzeugung die Berechtigung des Volksglaubens wenigstens prinzipiell anerkannt. Wenn daher die Stoa den höchsten Gott mit Zeus identifiziert, in dem Luftelement die Hera, im Wasserelement Poseidon erkannt, und ähnlich alle andern Teile und Phasen des kosmischen Seins und Lebens mit Gestalten des Volksglaubens zusammengebracht hat, so kann das keineswegs wunder nehmen. Denn göttlich, d. h. von göttlichem Geiste erfüllt, sind alle Teile des Kosmos, wie alle Phasen in der Wandlung des elementaren Stoffs: was hinderte sie, die altvertrauten, die kultlich geheiligten Namen des nationalen Pantheons mit diesen Teilen und Wandlungsphasen der Welt in Verbindung zu bringen? Den Glauben zerstören, lag den stoischen Denkern völlig fern: wurzelte doch all ihr Denken, all ihre Spekulation selbst im Glauben an das Walten der Gottheit. In der Identifizierung ihrer Spekulationsgebiete mit einzelnen Göttern des Volksglaubens haben sie sich den herrschenden Vorstellungen angeschlossen: namentlich die Auffassung der Sonne als des Apollon gab der allgemeinen Überzeugung Ausdruck[1]). Ihr Verfahren illustriert nur die eine

[1]) Diog. L. 7, 147 Διὰ μὲν γάρ φασι δι' ὃν τὰ πάντα, ἀῆνα δὲ καλοῦσι καθ' ὅσον τοῦ Ζῆν αἴτιος ἐστιν ἢ διὰ τοῦ Ζῆν κεχώρεκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἀέρα καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὑγρὸν καὶ Δήμητραν κατὰ τὴν εἰς γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοί τινος οἰκειότητος ἀπέδοσαν; Seneca benef. 4, 7 quaecumque voles illi nomina proprie aptabis vim aliquam effectumque caelestium rerum continentia: tot appellationes ejus possunt esse quot munera. Plut. def. orac. 29 τοὺς θεοὺς ἀέρων ποιοῦντες καὶ ὑδάτων, καὶ πυρὸς δυνάμεις ἐγκεκραμένας ἡγούμενοι, συγγεννῶσι τῷ κόσμῳ καὶ πάλιν συγκατακαίουσιν, οὐκ ἀπολύτους οὐδ' ἐλευθέρους, οἷον ἡνιόχους ἢ κυβερνήτας ὄντας, ἀλλ' ὥςπερ ἀγάλματα προσηλοῦται καὶ συντήκεται βάσεσιν, οὕτως ἐγκεκλειμένους εἰς τὸ σωματικὸν καὶ συγκαταγεγομφωμένους, κοινωνοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἁπάσης καὶ μεταβολῆς. Bezüglich der einzelnen Götternamen verweise ich auf v. Arnim, Fr. St. v. 2, p. 312 ff.

Überzeugung, die für das Verständnis der stoischen Spekulation das entscheidende Moment bildet, daß die Welt nur vom Standpunkte religiöser Betrachtung aus verständlich ist.

Das letzte und höchste Resultat der göttlichen Schöpferkraft ist der Mensch: und hier ist es die Seele, der sich in erster Linie das Nachdenken zuwendet. Die Grundlehre, von der die Betrachtung der Seele ausgeht, ist der Nachweis, daß die letztere etwas körperliches ist. Wenn Gott selbst eine körperliche, eine materielle Substanz ist, so gilt das in gleicher Weise von der Seele, deren Wesen eng mit der Gottheit selbst zusammenhängt. Zeno, Kleanthes und Chrysippos haben sich gleichmäßig bemüht, die Körperlichkeit der Seele zu erweisen; und die gleiche Formulierung ihrer Beweise zeigt, daß wir es hier mit der Lehrmeinung der Schule selbst zu tun haben, die in ihr gepflegt und von dem einen auf den andern weitergegeben wurde[1]). Dieser Beweis geht von der Überzeugung aus, daß eine Berührung und Verbindung nur zwischen Körper und Körper möglich ist. Daß die Seele aber mit dem Körper sich berührt und durch diese Berührung eng mit demselben verbunden ist, zeigt die Tatsache, daß der Tod, der doch zweifellos eine Trennung beider, des Leibes und der Seele, bedeutet, nicht ohne die Annahme verständlich ist, daß die Seele die Berührung mit dem Körper aufgibt, von dem letzteren sich löst, ihn seinem eigenen Schicksale überläßt. Ist bis zum Augenblicke des Todes jeder kleinste Teil des Körpers beweglich und lebendig, so hört mit dem Tode jede Bewegung auf: es muß also das bewegende Element, welches bis dahin durch den ganzen Körper hin verbreitet war, sich getrennt haben. Ein Unkörperliches, das ist das Axiom, auf welches sich dieser Beweis stützt, kann sich nicht mit einem Körperlichen berühren: es kann sich demnach von dem letzteren auch nicht trennen. Trennt sich also im Tode die Seele vom Leibe, so kann sie nur etwas Körperliches sein. Kleanthes hat diese Argumentation noch dahin vervoll-

[1]) Tertull. an. 5 Zeno „consitum spiritum" definiens animam hoc modo instruit, „quo", inquit, „digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur: ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est; ergo corpus est anima"; Macrob. S. Sc. 1, 14, 19 Zenon (dicit animam) concretum corpori spiritum.

ständigt, daß eine Verbindung und Beziehung von Eigenschaften und seelischen Eigenheiten nur auf Grund gleicher körperlicher Substanzen möglich sei[1]). Die Tatsache, daß die Kinder den Eltern in Charakter, in Temperament, in psychischen Qualitäten ähnlich, kann nur aus dem Grunde gleicher körperlicher Substanzen erklärt werden. Ein Unkörperliches kann keine Beziehung zu einem Körperlichen haben: das eine kann von dem andern keine Einwirkung erleiden. Und endlich hat auch Chrysippos dieselbe Begründung sich zu eigen gemacht: nur körperliches und körperliches kann in Berührung, in Verbindung miteinander treten; ist Seele und Leib im Leben verbunden, im Tode getrennt, so ist das nur aus der Körperlichkeit beider Faktoren zu erklären. Chrysippos wies, zur Bestätigung dessen, auf die Teile der Seele hin, die als Teile doch gleichen Wesens sein müssen, wie die Psyche in ihrer Gesamtheit. Sind die Sinne zweifellos körperlich und bilden sie Teile der Seele selbst, so muß auch die letztere selbst körperlich, materiell sein[2]). Die Gründe, welche die Gegner der Stoa gegen diese Argumentation ausführen, interessieren uns hier nicht, da es für uns nur darauf ankommt, die Lehrmeinung der stoischen Denker selbst zu erfahren. Da die Seele den ganzen Körper bis in seine einzelnsten Teile hinein belebt und beseelt, und somit eine Verbindung der psychischen Substanz mit derjenigen des Körpers in allen seinen Einzelheiten

---

[1]) Tertull. an. 5 vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere de speculo, scilicet morum et ingeniorum et adfectuum: corporis autem similitudinem ac dissimilitudinem capere: et animam itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxiam. item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, vulneribus, ulceribus condolescit, et corpus animae, cui adflictae cura, angore, amore coaegrescit, per detrimentum socii vigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. igitur anima corpus ex corporalium passionum communicatione; Nemes. nat. hom. p. 32 σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. Ferner: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι — καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ — σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

[2]) Nemes. n. h. 2 Χρύσιππος δέ φησιν ὅτι „ὁ θάνατός ἐστι ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ σώματος; οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται· σώματος ἀσώματον, ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος, σῶμα ἄρα ἡ ψυχή“; Alex. Aphr. an. p. 18, 27 οὗ τὸ μέρος σῶμα καὶ αὐτὸ σῶμα, τῆς δὲ ψυχῆς ἡ αἴσθησις μέρος οὖσα σῶμά ἐστι, καὶ αὐτὴ ἄρα σῶμα.

unabweislich ist, so bleibt zur Erklärung dieser Tatsache nur die Annahme übrig, daß die seelische Substanz eine so enge Berührung und Verbindung mit der materiellen des Leibes vorgenommen hat, daß eine völlige Verschmelzung beider Substanzen stattgefunden hat. Es findet also auf diese Vereinigung zweier Körper, d. h. der seelischen und der im eigentlichen Sinne somatischen Substanz, die stoische Lehre ihre Anwendung, daß zwei und mehr Körper ohne Vergrößerung des Volumens denselben Raum einnehmen können. Das ist, wenn wir dem stoischen Denken nicht eine Absurdität zumuten wollen, nur so zu erklären, daß die psychische Substanz, obgleich körperlich und materiell, doch von einer solchen Feinheit und Zartheit ihrer Bestandteile ist, daß sie ohne Einfluß auf Gewicht und Volumen bleibt. So ist es möglich, daß sich diese beiden Substanzen zu einer vollkommenen organischen Einheit verschmelzen. Die Psyche verbindet ihre unendlich feinen Atome mit den grobmateriellen elementaren Bestandteilen, aus denen sich der Körper aufbaut. Bis in die tiefsten und innersten Gründe des Aufbaus treibt die Psyche ihre bewegenden, belebenden und beseelenden Atome, um so den an und für sich bewegungslosen Stoff von Erde und Wasser, aus denen sich eben der Körper zusammensetzt, zur Bewegung und zum Leben zu bringen[1]). Im Tode dagegen zieht die Psyche alle diese ihre feinsten Bestandteile, die sie im Leben durch den Körper verbreitet und mit dessen elementaren Teilen organisch verschmolzen hat, wieder an sich, um nun den Leib wieder seiner eigenen Wesenheit der Starre und Leblosigkeit zu überlassen.

Diese Verbindung der psychischen Substanz mit der grobsinnlichen Materie erinnert — es muß noch einmal darauf hingewiesen werden — an die Lehre des Xenophanes von der Koexistenz zweier Substanzen. Denn die Verbindung einer

---

[1]) Aus den Polemiken gegen die stoische Lehre Chalcid. Tim o. 221; Plotin. Enn. 4, 7, 10 u. a. folgt, daß die Stoa die Verbindung der beiden Substanzen als eine Mischung der ὅλα δι' ὅλων erklärte, worüber vgl. oben S. 507. Daher Alex. Aphr. a. 115, 32 Br. πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διάφορα δι' ἀλλήλων διήκοντα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ; Alex. Aphr. Top. 2, p. 93, Ald. p. 173, 14 ἐπεὶ τῷ λέγοντι τὴν ψυχὴν σῶμα ἕπεται τὸ σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν καὶ τὸ στοιχεῖον αὐτὴν εἶναι ἐκ ἢ στοιχείων.

göttlichen und vernünftigen Substanz mit der grobsinnlichen Materie, wie sie Xenophanes — und ähnlich nach ihm Parmenides — lehrte, ist in Wirklichkeit genau das, was die Stoa lehrt[1]). Xenophanes hat mit dieser Lehre von der Koexistenz zweier Substanzen in einem und demselben Raume den ersten Versuch gemacht, das Wechselverhältnis von Körper und Seele sich zum Verständnis zu bringen. Und die Stoa verfolgt mit ihrer Lehre von der Existenz zweier Substanzen in demselben Körper die gleiche Tendenz: die Seele, der Geist, welcher den Leib belebt und beseelt, muß denselben Raum einnehmen, den eben der materielle Raum einnimmt. Die gemeinsame Existenz beider körperlichen Substanzen, der psychischen und der grobsinnlich materiellen, ist die Voraussetzung dieser ihrer Lehre; und ihr gilt die Erklärung.

Die Stoa hat es natürlich nicht ignorieren können, daß der Same, das Sperma, für die Bildung des Individuums eine bedeutsame Rolle spielt. Daher alle stoischen Denker der Zusammensetzung des Samens und seiner Bedeutung für die Entstehung des neuen Menschen ihre Aufmerksamkeit zugewandt haben. Einstimmig vertreten sie die Ansicht, daß das Sperma aus zwei wesentlich verschiedenen Elementen besteht. Denn die Hervorhebung, daß der Same in seinem Grundbestandteile ein flüssiges Element enthält, kann nur darin ihre Erklärung finden, daß es die niedrige Materie — Erde und Wasser — ist, welche dem Aufbau des Körpers gilt. Das feuchte Element, welches demnach den Grundstoff des Samens bildet, entwickelt sich zum Leibe: der Übergang des flüssigen Aggregatzustands der Materie in den festen ist ein allgemein anerkanntes Axiom. In dem flüssigen Bestandteile des Sperma haben wir also die Grundlage für die Entwicklung des Leibes zu sehen[2]). Aber

[1]) Ich verweise hierfür auf das oben S. 506 gesagte.

[2]) Zeno Galen. defin. med. 94 (XIX, p. 370K.) σπέρμα ἐστὶν ἀνθρώπου ὃ μεθίησιν ἄνθρωπος μεθ' ὑγροῦ ψυχῆς μέρους ἅρπαγμα καὶ σύμμιγμα τοῦ τῶν προγόνων γένους; Chrysipp Diog. L. 7, 158 ἀνθρώπου σπέρμα, ὃ μεθίησιν ὁ ἄνθρωπος μεθ' ὑγροῦ, συγκιρνᾶσθαι τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι κατὰ μιγμὸν τοῦ τῶν προγόνων λόγων; allgemein stoisch Galen. a. a. O. 139 τὸ σπέρμα — ὃ μεθίησι τὸ ζῷον ὑγρὸν μετὰ πνεύματος καὶ ψυχῆς. Alle betonen also einmal das ὑγρόν, sodann das psychische Moment (sei es als πνεῦμα, sei es als ψυχή), endlich den Zusammenhang mit den Vorfahren.

neben dem flüssigen Element enthält der Same ein warmes und pneumatisches Element und dieses bildet offenbar die Grundlage für die Entwicklung der Psyche. Auch wird bestimmt hervorgehoben, daß dieser warme und pneumatische Bestandteil des Samens direkt aus der Psyche des Zeugenden selbst herstammt. Schon im Samen sind also die beiden wesentlich verschiedenen Teile des Individuums, der grobmaterielle des Leibes, und die feinsubstantielle der Psyche, gegeben und gemischt, und wirken nun in ihrer gemeinsamen Entwicklung zur Bildung des Individuums zusammen. Der psychische Bestandteil des Sperma enthält aber nicht, was bedeutsam ist, einen rein vernünftigen Teil: es wird übereinstimmend hervorgehoben, daß die Psyche, soweit sie zur Bildung des Samens beiträgt, nur niedrigere Teile, soweit sie der Bewegung und dem Leben, der Ernährung und dem Bestande des Individuums dienen, absondert. Der Embryo wird daher noch als ein nur lebendes und keineswegs schon vernünftiges Wesen erzeugt und hernach zur Welt gebracht. Es wird hier also — entsprechend der Aristotelischen Entwicklungslehre — zwischen der Seele, als dem Bewegungs- und Lebens- und Ernährungsorgan, und dem Nus als dem höchsten logischen und denkenden Organ unterschieden. In dem Samen ist nur der Grund gelegt, sowohl für die somatische, wie für die psychische Entwicklung: diese letztere selbst wird der kommenden Zeit überlassen[1]). Aber der Same enthält, außer diesen beiden Grundformen für die körperliche und für die psychische Evolution, noch Keime, die wir gleichfalls der Betrachtung unterziehen müssen. Die Eltern, die Vorfahren, setzen Keime, somatische und psychische, im Samen ab und lassen diesen so aus sehr verschiedenen Bestandteilen sich zusammensetzen. Daher erklären sich die Ähnlichkeiten, die das neue Individuum in so überraschender Weise mit Eltern und Vorfahren aufweist. Solche Keime sind nur erklärlich, wenn wir annehmen,

---

[1]) Galen. foet. form. 6. (K. IV, 700) τὴν ἐν τῷ σπέρματι φύσιν — οὐδὲ ψυχὴν ὅλως, ἀλλὰ φύσιν, ἡγουμένων (τῶν Στωικῶν) διαπλάττειν τὸ ἔμβρυον οὐ μόνον οὐκ οὖσαν συφήν, ἀλλὰ καὶ παντάπασιν ἄλογον; Philo mundi opif. 67 von der φύσις (als dem σπέρμα) ζῳοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν.

es seien unendlich feine Mischungen substantieller Bestimmtheiten, welche sich vom Vater auf den Sohn vererben. Denn es ist wohl zu beachten, daß alle diese Keime, wie wir sie bezeichnen können, wieder nur auf realen Bestandteilen substantieller Wesenheiten beruhen. Und diese von Eltern und Vorfahren tradierten Keime sind nicht die einzigen, welche sich mit dem Samen vereinigen und ihn zu bestimmen und zu modifizieren suchen. Wir werden sehen, daß in dem Kerne, aus dem sich das Individuum entwickelt, weitere unendlich verschiedene Keime vorhanden sind, die sich in ihm sammeln, mit ihm vermischen, sein innerstes Wesen umgestalten. Da alle diese Keime wieder reale Bestandteile substantieller Stoffe enthalten, so ist anzunehmen, daß auch diese Keime in einer unendlich feinen, kaum auszudenkenden Mischung vorhanden sind. Und gerade diese Lehre von der unendlich feinen Teilung der substantiellen Wesenheiten ist die Voraussetzung, ohne welche die ganze Weltanschauung der Stoa unverständlich bleiben würde. Daher die stoischen Denker einmütig die Lehre von der Teilung ins Unendliche vertreten[1]). Die psychische Substanz, welche ihrerseits auf die realen Elementarformen von Luft und Feuer zurückgeht, hat die Fähigkeit, in so unendlich kleine Teilchen sich aufzulösen und in diesen Urteilchen wieder mit den andern Elementen Verbindungen einzugehen, daß jedes wirkliche Verständnis solcher Bildungen versagt. Es ist mehr die Sache des Glaubens, als des Verstehens. Und die so entstandenen Keime, welche in stoischer Auffassung gleichfalls als Samen, als Spermata charakterisiert werden, haben die Fähigkeit, eine organische Verbindung mit dem in der Zeugung gesetzten psychischen und somatischen Kerne einzugehen. In diesem Kerne sammeln sich demnach die unendlich verschiedenen weiteren Keime, welche sich aus Qualitäten der mannigfaltigsten Arten bilden. Der ursprüngliche Kern als solcher bleibt erhalten: er nimmt alle neuen Keime und Bestimmtheiten in sich auf; und indem er sich in seinem ursprünglichen Kerne erhält, wächst er immer vielseitiger, immer

---

[1]) Über die stoische Lehre von der Teilung ins Unendliche handelt Plutarch comm. not. 38 ff., p. 1079^a ff. Vgl. dazu Stob. ecl. 1, 142, 2 W.; Diog. L. 7, 150; Sextus 10, 123, 142. Die Lehre scheint in engerer Beziehung zum Dogma von der κρᾶσις δι' ὅλων zu stehen.

inhaltvoller, empor. Ein Bericht bezeugt es, daß nicht nur der Körper durch immer neue Bestandteile, die er von außen und von innen empfängt, wächst, sondern daß es vor allem die Psyche ist, welche den ganzen Komplex somatischer und seelischer Bestimmtheiten zusammenhält. In der Mitte des Körpers befindlich läßt die Psyche ihre unendlich mannigfaltigen Kräfte nach allen Richtungen hin im Körper walten und wirken, während sie anderseits niemals den Zusammenhang mit diesen verschiedenen Kräften und Beziehungen verliert [1]). Und diese einheitliche Psyche, wie sie inmitten des Leibes ihren Sitz hat und von hier aus wirkt, schafft die Individualität, die Persönlichkeit des einzelnen. Kein Lehrsystem des Altertums hat diese Individualität, welche die Grundlage aller psychischen Entwicklung bildet, mit solcher Schärfe betont. Der einzelne Mensch ist ein Individuum, welches jedes für sich besonders gewertet werden muß. Es hat eine eigene Natur, eigene Kräfte und Bestimmtheiten, die nur ihm allein zukommen, und die durch eine besondere Einwirkung göttlicher Wesenheit bedingt sind. Denn das muß immer festgehalten werden, daß alle einzelnen Kräfte und Qualitäten, wie sie dem bestimmten Individuum eignen, allein durch die pneumatische Wirksamkeit der Gottheit sich erklären lassen. Dieser Betonung der individuellen Eigenheit jedes einzelnen Menschen gegenüber wird aber anderseits ebenso bestimmt hervorgehoben, daß es unzählig mannigfaltige Qualitäten, Bestimmtheiten, Akzidenzien sind, welche am Aufbau des Individuums sich beteiligen. Die einheitliche Psyche, in ihrem Kerne veränderlich, nimmt von allen Seiten Keime in sich auf, welche den ursprünglichen Kern der Psyche erweitern, vertiefen, zur Entwicklung bringen. Zunächst wird sehr bestimmt zwischen der ursprünglichen Wesenheit der Psyche, wie sie durch den Samen geschaffen wird, und den Qualitäten unterschieden, durch welche letzteren sich jener Kern erweitert, modifiziert und individualisiert. Man muß dabei in Erinnerung behalten, daß jede Qualität nach stoischer

[1]) Philo quaest. in Genes. 2, 4 (p. 77 Aucher) corpus nostrum, ex multis compositum, extrinsecus et intrinsecus unitum est atque propria habitudine constat; superior autem habitudo conexionis istorum anima est, quae in medio consistens ubique permeat usque ad superficiem, deque superficie in medium vertitur, ut unica natura spiritualis duplici convolvitur ligamine in firmiorem soliditatem unionemque cooptata.

Auffassung gleichfalls auf substantieller Bestimmtheit und Veränderung beruht. Die Aufnahme jeder qualitativen Bestimmtheit in das Wesen, in den Kern der Psyche ist also nur aus der Einwirkung neuer substantieller Mischungen zu erklären: das göttliche Pneuma läßt aus sich weitere stoffliche, körperliche Bildungen in den Kern der Psyche einströmen, welche diese letztere erweitern und modifizieren[1]). Damit wächst die Psyche selbst über ihren ursprünglichen beschränkten Kern hinaus und gestaltet sich vielseitiger, individueller. Aber damit ist die Aufnahme immer neuer qualitativer Bestimmtheiten noch nicht abgeschlossen. Aus dem Innern der somatischen Einheit empfängt die Psyche weitere Ingredienzien, welche sie zu immer energischerer Entwicklung bringen. Aus dem Blute, heißt es, steigen immer neue Bildungen empor, welche sich mit der Psyche vereinigen und dieselbe neu gestalten. Die Stoa hat für diese aus dem Innern der Einzelpersönlichkeit herkommenden Neubildungen den Terminus der Anathymiasis angewandt. Wir haben früher diesen Prozeß bei der Betrachtung der Heraklitschen Lehre eingehend in Erwägung gezogen: die Stoa hat diesem Prozesse eine etwas andere Beziehung gegeben. Da auch das Blut in seiner Wärme und in seiner Bewegung nicht ohne die Einwirkung des göttlichen Pneuma zu denken ist, so haben wir auch in diesen Erweiterungen des psychischen Kerns die Tätigkeit des göttlichen Prinzips zu erkennen, welches den Zweck verfolgt, die individuelle Psyche immer lebensvoller und vielseitiger zu gestalten[2]). Und weiter findet eine Einwirkung auf die Psyche

---

[1]) Alex. Aphr. an. p. 115, 32ff. ἐπεὶ αἱ τῆς ψυχῆς ποιότητες σώματα κατ' αὐτοὺς καὶ αἱ τοῦ σώματος, πολλὰ σώματά ἐστιν ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διάφορα δι' ἀλλήλων διήκοντα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ; Plut. comm. not. 44. p. 1083[a] ὧν δύο ἡμῶν ἕκαστός ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ ⟨ποιότης⟩· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον, τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀναντία θατέρῳ, συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον, καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδημόν παρέχει ἅψασθαι.

[2]) Schol. Il. B 187 ψυχή ἐστι πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίσις αἰσθητικὴ ἐκ τῶν τοῦ σώματος ὑγρῶν ἀναδιδομένη; Galen. us. part. 6, 17 (III, p. 496 K.) ἀναθυμίασίς τις, εἴ γε ἐστιν, αἵματος χρηστοῦ τὸ ψυχικὸν πνεῦμα. Schon Zeno und Kleanthes ähnlich Longin. b. Euseb. pr. ev. 15, 21, 3 ταὐτὸν ἄμφω τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν φυχὴν ἀναθυμίασιν; 15, 20, 2 τὴν ψυχὴν αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν.

auch von außen statt. Die Respiration zieht aus der umgebenden Luft immer neue Stoffe an sich, welche nicht nur der Erhaltung, sondern auch der Entwicklung der Psyche dienen[1]). Und es scheint, daß die Stoa gerade auf diese Hereinziehung von Stoffen aus der Atmosphäre die Herausbildung der Psyche zu einer vernünftigen Persönlichkeit zurückführt. Denn die Betonung, daß der Same nur einen mehr oder weniger unvernünftigen Kern, die allgemein animalische Psyche zu schaffen vermag, während der Atmosphäre ein sehr wesentlicher Teil an der Gestaltung der menschlichen Psyche zugeschrieben wird, weist darauf hin, daß der eigentliche Abschluß in der Bildung der menschlichen, d. h. der vernünftigen, Psyche von außen, durch die Einwirkung der Atmosphäre, erfolgt. Das ist nicht auffallend, wenn wir nur in Erinnerung behalten, daß es eben die Atmosphäre ist — schon Heraklit vertritt diesen Standpunkt —, in dem das göttliche Pneuma seine höchste und vollkommenste Konzentration empfängt[2]). So gehen aus der Gottessubstanz, mag diese schon im Innern des menschlichen Organismus, oder von außen ihre Wirksamkeit ausüben, immer neue Keime in die menschliche Psyche ein und gestalten dieselbe immer lebensvoller, immer individueller. Die Aneignung aller dieser fremden Keime kann nur durch Vermischung erfolgen. Die Psyche, in ihrem ursprünglichen Kerne, hat die Kraft, alle diese neuen Keime in sich aufzunehmen und mit ihrem ursprünglichen Wesen zu ver-

[1]) Galen. in Hippocr. 5 (XVII, B 246) διασώζεσθαι αὐτὴν ἔκ τε τῆς ἀναθυμιάσεως τοῦ αἵματος καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰς πνοήν ἑλκομένου ⟨ἀέρος⟩; us. resp. 5 (IV, p. 502) ἀναγκαῖον ἐστι τοῦτο τὸ πνεῦμα (τὸ ψυχικόν) τρέφεσθαι — παρὰ τοὺ τῆς εἰς πνοῆς ἑλκομένου.

[2]) Die Berichte Plut. st. rep. 41, p. 1052f.; 1053[d]; prim. frig. 2; comm. not. 46, p. 1084[e]; Plotin enn. 4, 7, 11 betonen einstimmig, daß es die Luft ist, welche durch ihre Kälte die im Embryo, und im neugeborenen Kinde überwiegende Hitze durch Abkühlung in eine normale Temperatur bringt. Es heißt ἡ ψυχὴ θερμότατόν ἐστι καὶ λεπτομερέστατον ποιοῦσι δ' αὐτὴν τῇ περιψύ'ξει καὶ πυκνώσει τοῦ σώματος, οἷον στονώσει τὸ πνεῦμα μεταβάλλοντος, ἐκ φυτικοῦ ψυχικόν γενόμενον. Die Umwandlung des ursprünglich nur als ἕξια oder φύσις vorhandenen psychischen Kerns in die eigentlich vernünftige ψυχή scheint also durch die umgebende Atmosphäre zu erfolgen. Schon Heraklit ließ aus der umgebenden Atmosphäre unausgesetzt den λόγος in den Menschen einströmen. Die Wichtigkeit des ἀήρ für die Bildung der ψυχή betont auch Clem. str. 7, 6. Deshalb nehmen die Fische in dem Reiche der Tierwelt einen untergeordneten Rang ein.

schmelzen. Sie bleibt in dieser ihrer Verschmelzung mit den unendlich verschiedenen neuen Keimen das, was sie ursprünglich gewesen: eine Gottessubstanz; sie hat die Kraft, alle alten und neuen Bestandteile zu einer organischen und harmonischen Einheit zusammenzuschließen. Deshalb bleibt die Charakteristik, wie sie von der Psyche als solcher gegeben wird, immer dieselbe. Betonen die älteren Denker mehr das Feuer, dem sie entstammt, so definieren die jüngeren sie als Pneuma, und heben ihren Ursprung aus der Gottessubstanz hervor. Denn daß die Psyche in besonderer Weise eine göttliche Wesenheit, daß durch sie der Mensch mit der Gottheit selbst aufs innigste verbunden ist, das gilt als ein unumstößlicher Glaubenssatz. Der Mensch ist durch seine direkt aus der göttlichen Substanz stammende Seele für alle Zeiten geadelt: er ist selbst ein Stück der Gottheit geworden, die den ganzen Kosmos durchzieht und ihn zu ihrem Eigentume macht[1]). Aber gerade die Aneignung aller der verschiedenen Keime, die sich in der Seele sammeln und sie bilden, und die in jedem einzelnen Falle die Seele zu einem ganz eigenartigen Gebilde machen, bewirkt, daß die Gottheit als eine providentielle Macht erscheint, die jede Psyche wie ein besonderes Kunstwerk ansieht und behandelt, und ihr eine ganz besondere und ausschließliche Tätigkeit zuwendet. Chrysippos hat mit großem Wortschwall den Sitz der einheitlichen Psyche im Herzen zu erweisen gesucht. Spätere haben das Gehirn als den Sitz der Seele angenommen. Jedenfalls hat die Seele die Fähigkeit, von diesem ihrem einheitlichen Sitze aus ihre Kräfte durch den ganzen Körper hin zu verbreiten, alle einzelnen Teile desselben zu beleben und zu beseelen, und dennoch niemals ihrer organischen Einheit verlustig zu gehen. Man kann dieses psychische Zentrum als Selbstbewußtsein, als Bewußtseinseinheit oder wie sonst bezeichnen: jedenfalls ist diese einheitliche Psyche

[1]) Cic. Ac. post. 1, 39 statuebat ignem esse ipsam natura quae quoique gigneret, mentem atque sensus; dagegen allgemein stoisch Nemes. nat. hom. 2 πνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον; Hieron. ep. 126 a propria dei substantia; näher charakterisiert Galen. def. med. 29 (XIX, p. 355 K.) als σῶμα λεπτομερὲς ἐξ ἑαυτοῦ κινούμενον κατὰ σπερματικοὺς λόγους; Alex. Aphr. an. p. 115, 6 Br. πνεῦμα λεπτομερὲς διὰ παντὸς διῆκον τοῦ ἐμψύχου σώματος — μετά τινος οὖν ἔστιν εἴδους ἰδίου καὶ λόγου καὶ δυνάμεως καί, ὡς αὐτοί λέγουσιν, τόνου.

als ein reales Gebilde zu bezeichnen[1]). Es besteht in seinem Kerne aus dem göttlichen Pneuma, und alle Erweiterungen dieser Psyche, alle Evolutionsphasen derselben, vermögen nicht, die Realität dieses Gebildes zu erschüttern. Und diese Psyche, wie sie sich allmählich durch Zumischung immer neuer pneumatischer Bestandteile gestaltet, geht auch im Tode nicht verloren; sie löst sich nicht in ihre Bestandteile auf, sondern bleibt als Einheitspsyche erhalten. Wir sahen, daß schon Heraklit den Fortbestand der Einzelpsyche gelehrt hat: die Stoa ist dieser Lehre treu geblieben. Für die ganze Zeit einer Weltperiode, welche mit der Ekpyrosis, der Verbrennung aller Dinge, der Auflösung des ganzen Kosmos in die göttliche Feuerglut, endet, bleibt die Psyche in ihrem Bestande erhalten und erleidet ihre Schicksale[2]). Zeno — und wir dürfen annehmen, die Stoa überhaupt — unterzieht die Einzelseelen nach dem Tode einem Gerichte, welches über ihre späteren Schicksale entscheidet. Hier tritt uns die ganze Kritiklosigkeit der religiösen Weltanschauung der Stoa entgegen, die sie geradezu zwang, dem Volksglauben sich anzuschließen. Die Einzelseele gilt als Individualität, die in ihrem Bestande sich erhält, und denjenigen Schicksalen sich unterwerfen muß, welche der alte Volksglaube ihr zudiktiert hatte[3]).

[1]) v. Arnim hat 2, no. 879ff. alle Bruchstücke der Schrift des Chrysippos περὶ ψυχῆς zusammengestellt und ihren inneren Zusammenhang zu rekonstituieren gesucht. Man ersieht aus seinen Deduktionen nur, mit welcher Kritiklosigkeit er sein Thema behandelt hat.

[2]) Die Worte Diog. L. 7, 156 σῶμα εἶναι (τὴν ψυχὴν) καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ ὑπάρχειν. τὴν δὲ τῶν ὅλων ἄφθαρτον, ἧς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ξῴοις erklären sich dahin, daß die Weltseele, d. h. der Zusammenhang aller pneumatischen Wirksamkeit als solche unvergänglich sei; daß aber die Einzelseele nur für eine bestimmte Zeitdauer ihre organische Einheit beibehalte. Kleanthes hatte gelehrt 7, 157 πᾶσαν (nämlich τὰς ψυχάς) διαμένειν μέχρι τὴν ἐκ πυρώσεως, Chrysipp dagegen τὰς τῶν σοφῶν μόνον. Zeno lehrte Lactant. inst. div. 7, 7, 20 esse inferos et sedes piorum ab impiis esse discretas: et illos quidem quietas et delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis.

[3]) Zeno Lactant vera sap. 9 identifiziert die natura artifex, den göttlichen λόγος und fatum et necessitas; auch Cleanthes Chalcid. in Tim. p. 144 läßt providentia und fatum in eins übergehen; die Lehre Chrysipps vom Fatum geht aus den von v. Arnim 2, us. 912ff., seine Lehre von der Providentia aus den 2, n. 1106ff. zusammengestellten Bruchstücken und Referaten hervor. Auch hier ist schwer zwischen dem Wirken des Fatum einerseits, dem der göttlichen Vorsehung anderseits zu scheiden.

Wenn es die göttliche Vernunftsubstanz ist, welche die Einzelseele nicht nur in ihrem Kerne bildet, sondern ihr auch die unzähligen weiteren Keime zuführt, welche sie zur Entwicklung bringen, so zeugt das von einer bis ins minutiöseste gehenden Wirksamkeit der providentiellen Gottheit. Und das ist denn auch die stoische Lehre. Die göttliche Providenz ist in allem was geschieht tätig und erkennbar. Es gibt nichts was ihr entzogen ist. Und diese göttliche Vorsehung wirkt um so intensiver und um so gewaltiger, als sie in Wirklichkeit in einem Glauben an ein Fatum, an eine fatalistische Vorherbestimmung, wurzelt. Vorsehung und Vorherbestimmung sind für die stoischen Denker Korrelate, welche die eine ohne die andere nicht denkbar sind. Im Grunde läuft diese Lehre darauf hinaus, daß die göttliche Vernunft seit Ewigkeit her alles kosmische Geschehen bis in seine tiefsten Tiefen und bis in seine verborgensten Zusammenhänge vorher geordnet und bestimmt hat. Wie freilich mit einer solchen fatalistischen Bestimmung aller Dinge und aller Geschehnisse ein freier Wille des Menschen, eine Selbstbestimmung über das, was der einzelne zu tun und zu lassen hat, vereinbar ist, bleibt unverständlich. Chrysipp hat mit Aufbietung aller dialektischen Beweismittel zu erklären gesucht, daß mit der Lehre von der göttlichen Providenz und Vorherbestimmung dennoch ein freier Wille des Menschen vereinbar sei: aber das Ergebnis seiner Deduktionen läuft doch schließlich nur darauf hinaus, daß dem Menschen eine kurze Spanne Zeit, ein beschränkter Spielraum, gelassen ist, sich zu entscheiden, und daß, wenn er diese ihm gewiesene Frist nicht in richtiger Weise benutzt und den göttlichen Intentionen gemäß sich entscheidet, die göttliche Vorsehung über ihn und seine Entscheidung hinübergreift und ihrerseits das tut, und das sich vollziehen läßt, was einmal in ihrem Weltenplane vorgesehen und vorbestimmt ist. Damit wird aber das Recht der freien Selbstbestimmung des Individuums auf ein Minimum beschränkt, ja in Wirklichkeit illusorisch gemacht[1]). Wenn die Stoa trotzdem

[1]) Über das Verhältnis zwischen fatalistischer Vorherbestimmung und freiem Willen vgl. die v. Armim 2, us. 974 ff. vereinigten Stellen. Das Verhältnis wird illustriert durch das Hippol. philos. 21 angeführte Beispiel: καὶ αὐτοί (nämlich Zeno und Chrysipp) τὸ καθ' εἱμαρμένην εἶναι πάντα διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησά-

der Ethik eine so große Bedeutung beilegt, so ist sie sich des Widerspruchs, in den sie durch eine solche Betonung des Werts der menschlichen Handlungen mit den Grundlehren ihrer Weltanschauung gerät, nicht bewußt geworden.

Die stoische Ethik hat nur insofern Interesse für uns, als sie in innerer Beziehung zu den religionsphilosophischen Ansichten der stoischen Denker steht. Der Begründer des ethischen Lehrsystems ist Zeno: von ihm haben wir daher auszugehen und nachzuweisen, welche Beziehung zwischen den religiösen und den ethischen Lehren besteht[1]). Als die religiöse Grundanschauung der Stoa haben wir die Überzeugung kennen gelernt, daß eine einheitliche Gottessubstanz den gesamten Kosmos und alle seine Einzeldinge belebt und beseelt. Diese Gottessubstanz ist, wenn sie auch in unendlich feinen Bestandteilen sich bewegt, Materie, und sie unterscheidet sich von der Materie, welche die sichtbaren Dinge bildet, nur durch ihre feinere und zartere Wesenheit und Zusammensetzung. Die gröbere, den Sinnen zugängliche Materie wird also von einer feineren und eben durch ihre Feinheit aller sinnlichen Beobachtung entzogenen Materie belebt und beseelt, gestaltet und bestimmt. Diese materielle Gottessubstanz ist aber zugleich vernünftig und als einheitliche Weltvernunft in der Ausgestaltung der sinnlichen Materie tätig. Auf Grund dieser Ansicht von der materiellen und zugleich vernünftigen Gottessubstanz hat sich die stoische Ethik ausgebildet. Dem Wirken dieser Gottessubstanz hat sich der Mensch und das menschliche Tun zu fügen. Und nicht nur das. Der Mensch hat das Wirken der Gottesvernunft zu fördern; er muß den Intentionen der letzteren entgegenkommen;

μενοι τοιούτῳ, ὅτι ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτοεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης· ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δὴ που καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν.

[1]) Zenos und seiner unmittelbaren Schüler ethische Lehren finden sich in v. Arnims Sammlung Bd. 1 zusammengestellt. Wie Epikur an die Lehren Aristipps und der kyrenaischen Schule, so knüpft Zeno an die Lehren der Kyniker, Antisthenes und Diogenes, an. Namentlich der letztere hat in der Stoa eine geradezu kanonische Stellung. Vgl. hierzu Ad. Dyroff, die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897 = Berl. Studd. f. class. Philol. u. Archaeol., 2—42.

er muß seinerseits alles tun, um dieselben zu verwirklichen. Daher heißt es, daß das Feuer, d. h. die pneumatische Wärme, wie es in den Dingen die Spannkraft, den Tonos, bildet, so auch in den Seelen die Kraft hervorbringt, der Tugend nachzustreben, und damit ihr ganzes Tun und Handeln zu gestalten. Hier tritt der innere Zusammenhang zwischen der objektiven Gottesvernunft und seiner materiellen Erscheinungsform, und der subjektiven Psyche des Individuums deutlich hervor[1]. Und dementsprechend heißt es weiter, Zeno habe alle Tugenden, d. h. das ganze sittliche Verhalten des Menschen, allein von der Vernunft abgeleitet. Die Gottesvernunft, wie sie objektiv die Welt gestaltet, hat auch die Einzelpsyche gebildet: sie lebt als Vernunftsubstanz in der Seele jedes einzelnen Menschen, und läßt aus dieser ihrer einheitlichen Wurzel alles Handeln sich entfalten und sich gestalten[2]. Die Tugend, heißt es daher weiter, ist nichts anderes als die Kraft und die zuständliche Disposition der Seele selbst, die sie eben in den einzelnen Handlungen zur Betätigung und zum Wirken drängt[3]. Ja, in Wirklichkeit ist, wird hinzugefügt, die Tugend als solche selbst die Vernunft, welche unverrückt und in sich fest in den Einzelhandlungen sich äußert. Hier wird also scharf und bestimmt die Einheitlichkeit alles sittlichen Tuns betont: und das ist in der Tat der Grundzug der stoischen Ethik. Die Tugend als solche ist einheitlich: wie die individuelle Psyche in sich einheitlich ist, so ist auch ihr Tun, ihr Handeln, ihre sittliche Betätigung einheitlich[4]. Aus der einen und einheitlichen psychischen Wurzel wächst der weitverzweigte Baum des sittlichen Handelns hervor, und verleugnet niemals seinen inneren organischen Zusammenhang. Es gibt nur eine Tugend, das ist denn auch der stetig wiederholte Satz der stoischen Ethik. Und damit stimmt weiter die

---

[1]) Plut. st. rep. 7, p. 1034[d] Kleanthes: πληγὴ πυρὸς ὁ τόνος ἐστί, κἂν ἱκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχὺς καλεῖται καὶ κράτος· — ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος kommt in der Betätigung der ἀρετή zum Ausdruck.

[2]) Cic. Ac. post. 1, 38 Zeno — omnes (virtutes) in ratione ponebat.

[3]) Plut. virt. mor. 3, p. 441[c] τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται.

[4]) Zeno: Cic. Ac. post. 1, 35; Plut. st. rep. 7, p. 1034[c]; Kleanthes: Plut. a. a. O.

Forderung, daß der Zweck und das Ziel alles sittlichen Tuns sein müsse, der Natur entsprechend zu leben[1]). Denn die Natur ist nichts anderes, als die in Bewegung, in Betätigung befindliche Gottesvernunft. Nur durch die letztere und durch deren pneumatisches Wirken wird ja alle Bewegung, alle Entwicklung der Natur, der Physis, hervorgebracht. Die Materie als solche, d. h. der grobsinnliche Stoff, aus dem für die Erfahrung die Dinge und Wesen zusammengesetzt sind, ist an sich bewegungslos und tot: nur die Gottessubstanz ist es, welche jene in Bewegung setzt, sie zur lebendigen und beseelten Physis umschafft. Der Physis entsprechend leben heißt also nichts anderes, als den treibenden Kräften in derselben gemäß sein Leben und sein Handeln gestalten; die Vernunft, die allein die Dinge bestimmt und beherrscht, zur Führerin wählen: der Vernunft, als der Weltherrscherin folgen. Und wenn statt der oft wiederholten Losung, der Physis gemäß zu leben, es einmal heißt, man solle den Göttern folgen, so wissen wir, daß damit wieder nichts anderes gesagt wird[2]). Denn für die religiöse Weltbetrachtung der Stoa sind es lebendige Einzelgottheiten, welche, als die verschiedenen Kraftäußerungen der einen und einheitlichen Gottessubstanz, in der Materie tätig sind, um sie der höchsten Gottesvernunft gemäß im einzelnen zu bestimmen und zu formen. Denn es gibt nur eine Wahrheit und eine Tugend und diese ist für Götter und Menschen gleichgültig: die in der Weltgestaltung tätigen göttlichen Kräfte verfolgen auch ihrerseits nichts anderes, als die Vernunft zur Entfaltung und zur Anwendung im einzelnen zu bringen. Und es ist die Aufgabe des Menschen, eben diesem selben und einen Zwecke alles Weltgeschehens nachzukommen und zu folgen.

---

[1]) Zeno: Diog. L. 7, 87 τέλος τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ᾽ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις; Cic. fin. 4, 14 convenienter naturae vivere, daher 3, 21 das summum bonum als ὁμολογία bezeichnet; Kleanthes: Stob. ecl. 2, 7, 6ª, p. 76, 3 W. τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν; Diog. L. a. a. O.

[2]) Arrian Epict. diss. 1, 20, 14 τέλος ἐστὶ τὸ ἕπεσθαι θεοῖς; Themist. or. 2, 27 φάσκοντες εἶναι τὴν αὐτὴν ἀρετὴν καὶ ἀλήθειαν ἀνδρὸς καὶ θεοῦ; Procl. Tim. 2, 106 f. τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι θεῶν καὶ ἀνθρώπων; Cic. leg. 1, 25 virtus eadem in homine ac deo.

Diese Aufgabe des Menschen zeigt sich auch in seiner Stellung und Beziehung zum „Guten“. Gott ist gut: und daher ist alles was er wirkt diesem seinem Wesen entsprechend; es ist selbst gut. Und der Mensch, der seine Beziehung zur Gottheit richtig erfaßt, hat auch seinerseits die Aufgabe, diesem „Guten“, als dem Wesen und dem Plane und dem Wirken der Gottheit entsprechend, nachzujagen, es zu verwirklichen, es im einzelnen zu üben. Daher ist das Gute eben das menschenwürdige, das rechte, das tugendhafte: der Mensch ist für dieses gute und tugendhafte geschaffen und hat dasselbe zu erfüllen [1]). Kleanthes hat uns eine eingehende Schilderung dieses Guten hinterlassen und wir ersehen daraus, wie die Stoa dasselbe auffaßt. In diesem Guten sind positiv und negativ alle Bestimmungen vereinigt, die dem Handeln des Menschen zukommen sollen. Zunächst wird das ordnungsmäßige betont: denn alles wahrhaft göttliche und menschliche Handeln soll der Weltordnung dienen, welche die Gottheit zu verwirklichen trachtet. In dem Guten sind ferner alle Einzeltugenden zusammengefaßt, nach denen der Mensch sein sittliches Handeln, entsprechend den verschiedenen Beziehungen, in denen er zur Welt und deren Geschehnissen steht, bestimmt. Und es ist endlich dieses Gute, wie es dem Menschen als Aufgabe gestellt ist, nützlich: denn das vernünftige, welches die Gottheit verfolgt, ist zugleich das praktisch nützliche und heilbringende [2]). Diese Einheitlichkeit der Tugend, d. h. des sittlichen Handelns des Menschen, wird auch sonst entschieden betont. Die Einzeltugenden sind nur die verschiedenen Anwendungen und Beziehungen der menschlichen Vernunft, welche letztere allein die Tugend als solche bestimmt. So ist die Tapferkeit die Vernunft in ihrer Beziehung zu dem, was der Mensch in seinem Kampfe mit dem Dasein bestehen und ertragen soll; die Gerechtigkeit ist die Vernunft in ihrer

---

[1]) Cic. Ac. post. 1, 35 honestum quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum; 1, 7 illud verum et simplex bonum, quod non possit ab honestate sejungi; Augustin. c. ac. 3. 7, 16 hominem natum ad nihil esse aliud quam honestatem; ipsam suo splendore ad se animos ducere, nullo prorsus commodo extrinsecus posito et quasi lenocinante mercede — im Gegensatz gegen die voluptas der Epikureer.

[2]) Clem. Alex. protr. 6, 72, p. 61 P., verglichen mit Clem. Strom. 2, 22, 31, p. 499 P.

Beziehung zu dem, was er den Andern zu leisten hat. Und so erscheinen die Einzeltugenden nur wie die verschiedenen Zweige, in denen die Vernunft in ihrer energischen Betätigung nach außen geschieden erscheint[1]). Und wie Zeno die Vernunft, das vernünftige Denken, als die Wurzel erklärt und bestimmt, aus der die Einzeltugenden hervorsprossen, so spricht Kleanthes von der psychischen Energie im allgemeinen, die wieder ihrerseits aus dem pneumatischen Wirken der Gottheit stammt, welche die Einzeltugenden wie Sonderkräfte und Sonderbezeichnungen aus sich hervorgehen läßt. Auch für Kleanthes ist die Tapferkeit die psychische Energie in ihrer Anwendung auf das, was der Mensch ertragen soll; die Selbstbeherrschung eben dieselbe in ihrer Beziehung zu den Genüssen des Lebens: und ähnlich bestimmt sich auch Gerechtigkeit und Weisheit[2]). Daher Zeno auch ausdrücklich erklärt, daß das Ethos der Menschen eines ist, und daß alle Einzelhandlungen nur die verschiedenen Betätigungen eben dieser einen psychischen Grundbestimmung sind[3]).

Eben diese Betonung der prinzipiellen Einheitlichkeit alles tugendhaften Handelns hat Zeno zu der scharfen Scheidung von Guten und Schlechten gebracht. Jeder Kompromis wird hier abgelehnt: es gibt nur solche, welche die Tugend in ihrer tiefsten Wesenheit erfaßt haben und unweigerlich, ohne auf irgend einen Pakt mit den Schwächen und Fehlern des Lebens sich einzulassen, dieser ihrer Überzeugung folgen; und es gibt

---

[1]) Plut. st. rep. 7, p. 1034[c] (vgl. mit Plut. virt. mon. 2, p. 441[a]) Zeno: τὴν μὲν ἀνδρείαν φησὶ φρόνησιν εἶναι ἐν ⟨ὑπομενετέοις· τὴν δὲ . . . φρόνησιν ἐν⟩ ἐνέργητεοις· τὴν δὲ δικαιοσύνην φρόνησιν ἐν ἀπομενητέοις· ὡς μίαν οὖσαν ἀρετήν, ταῖς δὲ πρὸς τὰ πράγματα σχέσεσι κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφέρειν δοκοῦσαν. Kleanthes: Plut. a. a. O.: ἡ δ' ἰσχὺς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐν τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται ἐγκράτειά ἐστιν· ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη.

[2]) Plut. st. rep. 7, p. 1034[d]. Die Betonung der Gerechtigkeit gegen die andern hat zu der freien Auffassung geführt, durch welche die Stoa sich auszeichnet: nicht nur die Volksgenossen, sondern alle Vernunftwesen aller Länder und Völker haben gleiches Recht. Aus der nationalen Beschränktheit entwickelt sich ein kosmopolitischer Zug.

[3]) Stob. ecl. 2, 7, 1, p. 38, 15 W. ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ' ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι.

anderseits solche, welche die Schlechtigkeit erwählt haben und ihr dienen[1]. In großen Zügen hat Zeno jenen wahrhaft Guten und Tugendhaften geschildert, der in allen Lagen des Lebens sich selbst treu bleibt. Er allein ist der Großdenkende, weil er in der konsequenten Verfolgung seiner Lebenszwecke tatsächlich zu dem höchsten Ziele, das er sich vorgesteckt, gelangt; er allein ist der Reife, in sich Gefestigte, da alles was er tut nur dazu dient, ihn innerlich immer mehr in seinen sittlichen Grundsätzen zu befestigen; er ist der hoch und ideal Strebende, da er allein die Höhe und Weite des Blicks sich erringt, die den wahrhaft Edlen auszeichnet; er endlich ist der Starke, der von nichts sich in seinem Wollen und Streben erschüttern und besiegen läßt[2]. Und weiter hat Zeno auch im einzelnen ausgeführt, wie sich diese Größe des charaktervollen Mannes im Leben und in seinen Beziehungen zu den Mitmenschen äußert. Da gibt es nichts, was ihn und sein Tun zu beeinflussen, zu hemmen vermag; nichts was einen Zwang auf ihn auszuüben oder ihn zum Schlechten zu verführen fähig ist. Keine Lüge, keinen Betrug, keine Selbsttäuschung gestattet er sich. Aber anderseits respektiert er die Individualitäten seiner Mitmenschen, auf die auch er keinen Zwang irgend welcher Art auszuüben sucht. So lebt dieser wahrhaft Weise und Charaktervolle allein glücklich und preiswürdig; er ist der wahrhaft königliche, der freie Geist, der auch in Staat und Gesellschaft, wie in allen Künsten allein das Rechte zu finden und zu vertreten weiß. Und alle, die nicht diesen höchsten Rang sittlichen Strebens einnehmen, gehören in Zenos Schätzung der andern Kategorie, den Schlechten, an. Daher er auch keine Unterschiede im un-

[1]) Stob. ecl. 2, 7, 11 g, p. 99, 3 W. δύο γένη τῶν ἀνθρώπων, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων· καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις· ὅθεν τὸ μὲν ἀεὶ κατορθοῦν ἐν ἅπασιν οἷς προστίθεται, τὸ δὲ ἁμαρτάνειν.

[2]) Stob. a. a. O. καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον ταῖς περὶ τὸν βίον ἐμπειρίαις χρώμενον ἐν τοῖς πραττομένοις ὑπ᾽ αὐτοῦ πάντ᾽ εὖ ποιεῖν, καθάπερ φρονίμως καὶ σωφρόνως καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς· τὸν δὲ φαῦλον κατὰ τοὐναντίον κακῶς. καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν καὶ ἁδρὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἰσχυρόν, was im folgenden einzeln ausgeführt wird. Daher die Behauptung des Kleanthes, die ἀρετή als solche sei ἀναπόβλητος, Diog. L. 7, 127. Diese Schroffheit haben aber schon Chrysippos und die folgenden aufgegeben.

sittlichen Handeln anerkennen will: was nicht gut, ist schlecht; alle Fehler, alle Sünden sind ohne Ausnahme gleich; es gibt nichts was zwischen Gutem und Bösem in der Mitte stände[1]). Zeno will also keinen Pakt, kein Kompromiß mit der Welt und deren Schwächen schließen: mit unerbittlicher Strenge besteht er auf seinem Grundsatze, daß der sittlich Strebende, der wahrhaft Weise und Gute sein ganzes Leben und Denken und Handeln in den Dienst der Wahrheit und der Tugend stellen müsse. Alles oder Nichts: es gibt nichts Halbes für ihn. Und daher erklärt sich auch die schroffe Haltung, welche Zeno dem Mitleiden gegenüber einnimmt. Mitleid ist nichts als Schwäche, und damit selbst Sünde und Schuld. Der Sittlichkeit gegenüber gilt es, die volle Strenge des Urteils, die ganze Schärfe der Kritik walten zu lassen[2]).

Der Schroffheit, mit der Zeno allein zwischen Guten und Schlechten scheidet, und alle Halben und Gleichgültigen, welche nicht all ihr Streben dem einen Ziele widmen, den Schlechten beizählt, entspricht auch die Schroffheit seiner Güterlehre. Es gibt nur Güter und Übel, und es ist allein der sittliche Gesichtspunkt für die Wertung derselben maßgebend. Güter sind allein das vernünftige Denken und das diesem entsprechende Handeln, wie es sich in der Betätigung der Einzeltugenden äußert; Übel dagegen sind der Mangel an vernünftiger Überlegung und das aus diesem Mangel resultierende Handeln, welches wieder in den, der Tugend entgegengesetzten, Strebungen des Willens seinen Ausdruck findet. Alles andere ist für die sittliche Wertung bedeutungslos und gleichgültig[3]). Was also die Welt, die Masse

[1]) Diog. L. 7, 120 Zeno: ἴσα ἡγεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα; Sext. 7, 422; Cic. pro Mur. 62 omnia peccata esse paria. Kleanthes: Stob. 2, 65, 7 W. ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ — ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.

[2]) Lactant. ep. ad Pent. 38 Zeno — misericordiam — tamquam morbum animi dijudicavit; Cic. pro Mur. 61 neminem misericordem esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari.

[3]) Stoc. ecl. 2, p. 57, 18 W. τὰ μὲν ἀγαθά, τὰ δὲ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα. ἀγαθὰ μὲν τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν, καὶ πᾶν ὅ ἐστι κακία ἢ μετέχον κακίας· ἀδιάφορα δὲ τὰ τοιαῦτα· ζωὴν θάνατον, δόξαν ἀδοξίαν, πόνον ἡδονήν, πλοῦτον πενίαν, νόσον ὑγίειαν, καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.

der unverständigen Menschen, als Güter oder Übel bezeichnet, Leben und Tod, Ruhm und Unehre, Leid und Freude, Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, und alle andern ähnlichen irdischen Werte, ist für den Weisen und für die wahrhaft sittliche Schätzung ohne jeden Wert. Es sind gleichgültige Dinge, Adiaphora, an denen der echte Weise, ohne ihnen irgend eine Beachtung zu schenken, vorübergeht[1]). Und damit stellt sich die stoische Weltanschauung in direkten Gegensatz gegen die epikureische. Denn auch die Lust, welche für Epikur zum maßgebenden Faktor alles Denkens und Strebens wird, gehört nach stoischer Auffassung unter die gleichgültigen Dinge, die keinen sittlichen Wert haben. Sie ist ein Adiaphoron, gehört demnach weder zu den Gütern noch zu den Übeln: ihr Besitz oder ihr Mangel steht in gar keiner Beziehung zur Sittlichkeit. Im Gegensatz zu dieser stoischen Auffassung hat Kleanthes ein Bild der epikureischen Lehre entworfen: er schildert wie für den Epikureer die Lust als Königin und Allherrscherin auf dem Throne sitzt, und wie die Tugenden als dienende Sklavinnen ihr huldigen, und nur den einen Zweck verfolgen, der Lust ihre Dauerherrschaft zu sichern[2]). Wenn Zeno so theoretisch an der Bedeutungslosigkeit aller irdischen Güter festhält, so sehen wir ihn doch praktisch den größeren oder geringeren Wert, den dieselben für das Glück des Menschen haben, anerkennen: immer aber bleibt die Bedeutung dieser Güter oder Übel untergeordnet, und es ist allein der sittliche Gesichtspunkt, von dem aus alles Handeln und alles Streben des Menschen zu schätzen ist[3]).

Für den wahrhaft Weisen und sittlich Guten sind alle Leidenschaften der Seele nicht vorhanden. Denn seine Vernunft beherrscht das ganze innere Leben und zwingt alle widerstrebenden Regungen unter ihren Willen. Anderseits ist ja die Tatsache, daß solche leidenschaftlichen Erregungen der Seele für die große Menge der Menschen eine verhängnisvolle Bedeutung haben,

[1]) Gell. n. att. 9, 5, 5 Zeno censuit voluptatem esse indifferens, id est neutrum, neque bonum neque malum, quod ipse graeco vocabulo ἀδιάφορον appellavit.

[2]) Dieses Bild ist Cic. fin. 2, 69 ausgeführt; vgl. dazu Augustin civ. d. 5, 20.

[3]) Stob. ecl. 2, p. 84, 21 W. Hier erscheint das ἀγαθόν als βασιλεύς, die ἀδιάφορα werden je nach ihrer näheren oder ferneren Beziehung zu diesem als προηγμένον oder ἀποπροηγμένον charakterisiert.

unleugbar, und es gilt daher, ihre Beziehung zur Vernunft, als der allein des Menschen würdigen psychischen Kraft, zu erkennen und zu bestimmen. Für Zeno sind alle seelischen Zustände, soweit sie aus der ruhigen Selbstbeherrschung der durch die Vernunft geregelten Psyche heraustreten, anormale, unnatürliche und unvernünftige Erscheinungen[1]). Alle seelischen Erregungen und Depressionen, alle auf Einschränkung oder auf Zerstreuung der in sich gesammelten einheitlichen Vernunftkraft beruhenden Zustände, wie alle auf Selbstquälerei zurückgehenden inneren Kämpfe sind nichts anderes, als Abirrungen von dem einzig berechtigten Wege der Vernunftherrschaft und Vernunftbetätigung[2]). Es sind Strebungen und Bewegungen der Psyche, die der Weise nicht kennt; in ihnen will sich die schlecht beratene, durch irdische Einwirkungen aus der Bahn gelenkte Vernunft durchringen. Wie es aber möglich ist, daß solche vernunftwidrigen Regungen und Strebungen in der Psyche entstehen, hat Zeno nicht vermocht zu erklären. Auf die Materie, die grobsinnliche Materie, können diese Widersprüche nicht zurückgeführt werden: denn die Materie, auch in ihrer niederen Form als Erde und Wasser, ist schon von der göttlichen Vernunft gestaltet. Ein Gegensatz gegen das Wirken der letzteren bleibt also unerklärlich: daher der Versuch zu verstehen ist, die Vernunft selbst, als noch nicht zur vollen Freiheit gelangt, zur Ursache aller anormalen Regungen der Psyche zu machen[3]).

[1]) Diog. L. 7, 110 τὸ πάθος — ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα; Cic. Tusc. 4, 11 perturbatio — aversa a recta ratione contra naturam animi conmotio; Stob. ecl. 2, 7, 2, p. 39, 5 W. πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς.

[2]) Galen. Hippocr. et Plat. plac. 5, 1 (V, 429 K.) Ζήνων οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς (4, 3 ταπεινώσεις καὶ δήξεις usw.) ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. Nach Diog. L. 7, 110 faßte Zeno alle πάθη in die vier γένη λύπην φόβον ἐπιθυμίαν ἡδονήν zusammen, von denen λύπη ἡδονή auf die Gegenwart, φόβος ἐπιθυμία auf die Zukunft sich beziehen.

[3]) Plut. virt. mor. 3, p. 441 c νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσιν διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν τε γίνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηθὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ· λέγεσθαι δὲ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι ὁρμῆς ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι πρός τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβόντα.

Diesen nach der Herrschaft strebenden Regungen der Psyche entgegen, wie durch sie die Masse der Menschen bestimmt wird, ruht die seelische Kraft des echten Weisen allein in der Vernunft. Die Vernunft ist für ihn das Gute schlechthin, die Tugend in ihrer Einheit, der Zweck alles Handelns. Denn die Vernunft ist selbst das Göttliche und Gute: ihre Betätigung kann also nur Göttliches und Gutes bewirken; sie muß sich zur Tugend, zum sittlichen Handeln gestalten; sie muß in allen Einzelbeziehungen zur Welt und zu deren Verhältnissen in ihrem Wesen treu bleiben[1]). Und in dieser Treue gegen sich selbst, wie sie das sittliche Tun der stoischen Weisen auszeichnet, ruht das Glück, die Glückseligkeit seines inneren Lebens. Denn auch der Stoiker erstrebt die Eudaemonie: aber diese Eudaemonie besteht für ihn nicht im Besitze äußerer Güter; nicht in einer Sammlung und Anhäufung einzelner Lust- und Glücksempfindungen. Es ist allein das tief innerliche Selbstbewußtsein seines sittlichen Wertes; der Treue gegen sich selbst, welche durch nichts in der Welt von dem Pfade sich ablocken läßt, den ihm die aus tiefster Überzeugung des Rechthandelns geschaffene Weltanschauung vorzeichnet[2]). Es ist die ruhige Kraft des in sich gesammelten einheitlichen Charakters, welcher unbeirrt von allen auf ihn einstürmenden Einflüssen, mögen dieselben von innen oder von außen kommen, fest das eine Ziel im Auge behält, sich unter allen Umständen treu zu bleiben und frei von allen Rücksichten das zu tun, was er als das sittlich Gute erkannt hat. Und es ist endlich das Gefühl des Einsseins mit der objektiven Weltvernunft, welche als kosmische Ordnung, als allgemein bindendes Gesetz alles Sein bestimmt, welches

---

[1]) Diese Treue gegen sich selbst findet in der Forderung Zenos Stob. ecl. 2, p. 75, 11 W. ὁμολογουμένως ζῆν, was erklärt wird als καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ihren Ausdruck.

[2]) Plut. comm. nat. 23, 1, p. 1069f. Zeno: στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; Stob. ecl. 2, p. 77, 26 W. εὐδαιμονία ἐστὶν εὔροια βίου; Diog. L. 7, 127 αὐτάρκη εἶναι (τὴν ἀρετήν) προς εὐδαιμονίαν; Cic. Ac. post. 1, 35; fin. 4, 47, 60. Auch Kleanthes Stob. ecl. 2, 7, 6[e], p. 77, 21 W. bezeichnet die εὐδαιμονία als εὔροια βίου. Hiermit ist das durch nichts in seinem sittlichen Streben beeinflußte und gehemmte Leben des Weisen unter dem Bilde des ruhig dahinfließenden Stromes geschildert.

dem Weisen das Bewußtsein seines Wertes und seiner Teilhaberschaft an der Gottheit gewährt[1]).

Stoizismus und Epikureismus ringen miteinander um die Herrschaft über die Geister. Der Stoizismus — indem er alle Stützen und Tröstungen, welche die religiöse Spekulation im Laufe der Zeiten zu schaffen vermocht hat, für seine Bekenner verwertet. Der Glaube an eine ordnende Weltvernunft und an die providentielle Sorge dieser nicht nur für das Allgemeine, sondern auch für das Leben und das Wohl jedes einzelnen; die Überzeugung, daß den ethischen Werten eine transzendente, d. h. von Gott gewollte und geschaffene, Kraft einwohnt; die Zuversicht auf ein Leben nach dem Tode, in welchem das irdische Sein einen Ausgleich und eine Vollendung findet — diese Dogmen sind die scheinbar unzerstörbaren Stützen, an denen Leben und Hoffen der Seelen ihren Halt finden. Die Tugend ist Bedingung und Gewähr der Eudaemonie. Der Epikureismus dagegen —, indem er auf alles, was der Seele Stütze und Trost verleiht, verzichtet. Eine erbarmungslose eiserne Gewalt, welche nichts von Fürsorge und Liebe weiß, schlägt das Leben der Welt und der einzelnen Individuen in unzerreißbare Banden; es gibt keine ethischen Werte als solche, welche das Recht haben, das menschliche Handeln zu bestimmen; das Dasein des Menschen ist auf die kurze Spanne Zeit beschränkt, in der er auf Erden weilt. Ein kärgliches Maß bescheidenen Lebensgenusses ist das einzige, was die Menschenseele zu erstreben vermag. Der Stoizismus wurzelt im Glauben an die Gottheit und deren Herrschaft über die Welt; der Epikureismus will nichts von einer Beziehung der Götter zu den irdischen und menschlichen Verhältnissen wissen, sondern verweist seine Jünger allein auf die eigene Kraft.

---

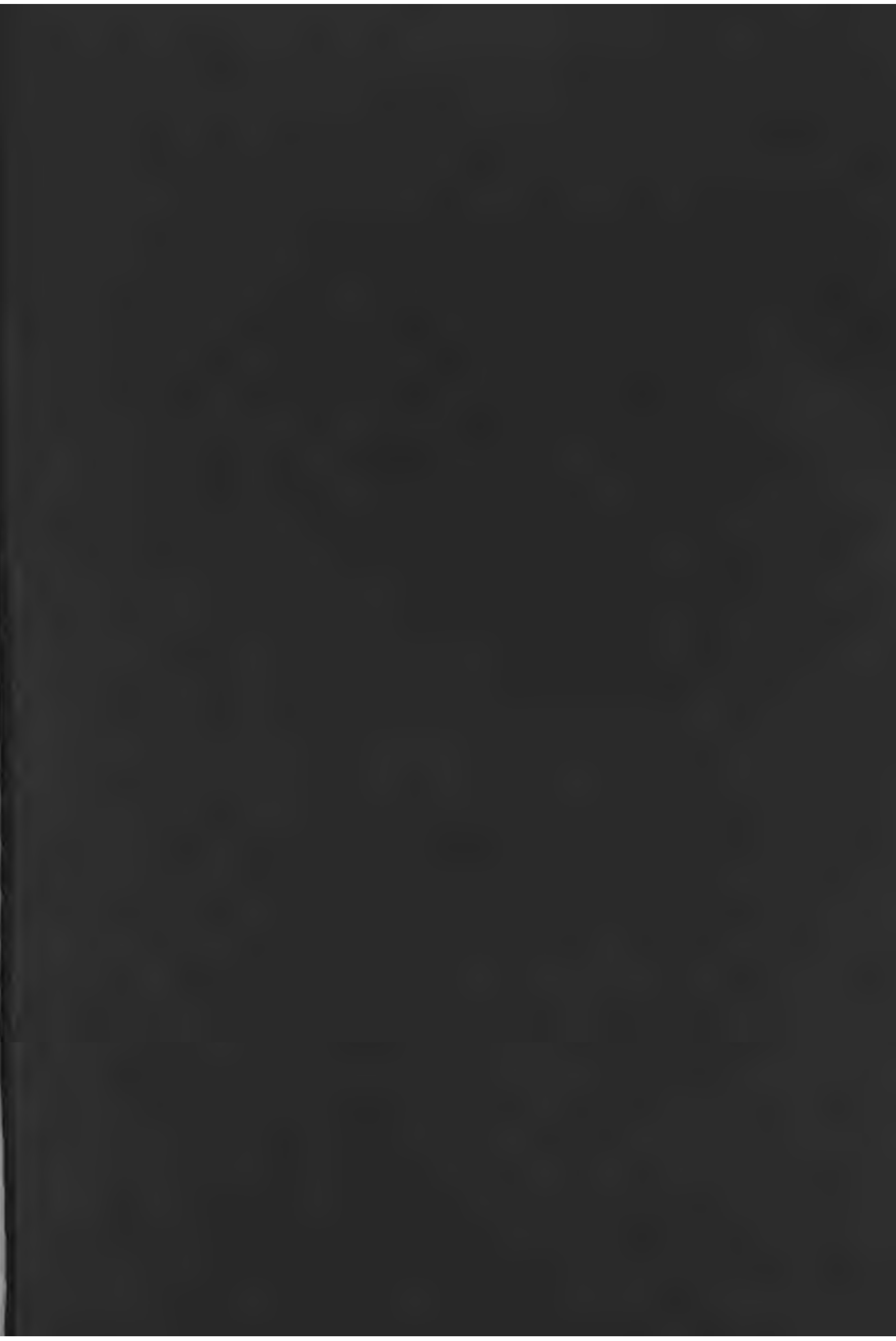
[1]) Ich habe mich im vorstehenden absichtlich auf die älteste Lehre der Stoa beschränkt, da es hier allein darauf ankommt, die Grundlagen kennen zu lernen, auf denen sich die Weltanschauung der Stoa aufbaut. Die spätere Entwicklung hat alle ihre Aufmerksamkeit dem Ausbau der Ethik zugewandt, ohne aber die von Zeno gelegten Grundanschauungen zu verlassen. Chrysipps Ethica nehmen den ganzen dritten Band der v. Arnimschen Sammlung ein. Betreffs der mittleren Stoa verweise ich auf Schmekel, d. Philos. d. mittleren Stoa. Berlin 1892; betreffs der jüngeren Stoa auf Bonhöffer, Epictet u. d. Stoa. Stuttg. 1890.

Namen- und Sachregister.

T.

U.

V.




89094322997
b89094322997a



1


89094322997
B89094322997A